اللهم وفق لاتمام بحق سيد الانام

قوانين الاصول

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا الى اصول الفروع وفروع الاصول وارشدنا الى شرائع الاحكام بمتابعة الكتاب وسنة الرسول وتفاهم بيان اهل الذكر ومعادن التنزيل الذين هم الخلفاء من آل الرسول وعليهم صلوة كثيرة متتالية مقرونة بالكرامة متلقية بالقبول ما دامت عقد المشكلات منحلة بانامل الدلائل وظلم الشبهات منجلية بانوار العقول اما بعد فهذه نبذة من المسائل الاصولية وجملة من مبادي المسائل الفقهية جعلتها تذكرة لنفسي وللطالبين وتبصرة لمن استرشد في سلوك نهج الحق المبين وذخيرة مرجوة لاجل فقري وفاقتي يوم الدين حداني الى رسمها مذاكرة جماعة من فضلاء الاصحاب ومباحثة جملة من اذكياء الاحباب وكان ذلك عند قرائتهم على اصول كتاب معالم الدين للفاضل المحقق المدقق الشيخ حسن بن الشيخ زين الدين حشرهما الله مع الائمة الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين فاقتطفت ثمار تحقيقاته عند التزام بيان عوائده ووضعت هذه الوريقات على ترتيبه واضفت مسائله الى مسائله وفوائده الى فوائده ونبهت على بعض افاداته واعرضت عن كثير من زوائده واذا وجدت وضع شيء منها على خلاف المعهود من مصنفات القوم فنبهت على تكثير الفائدة مع عدم اقتضاء المقام الا لذلك فاقتصرت بادنى مناسبة في الالتيام لجعل الزوائد اما مقدمة او خاتمة او جزء لذلك وربما اضفت اصلا عليه حسب ما يساعدني الوقت والمجال وافردت قانونا في هذه الحال تذكرنيه على وفق مقتضى الحال وسميته بالقوانين المحكمة ورتبته على مقدمة وابواب وخاتمة وهذا الكتاب مع ان مؤلفه قصير الباع وقاصر الذراع وليس محسوبا من جملة من ركب هذا الشأن وروس هذا البنيان وليس في مضمار الا سباق الاكابر الكمل او كراجل اللقف ساقه بالساق فهو من فضل الله مشتمل على ما لم يشتمل عليه زبر السابقين ومخرج لجواهر ما احتوى من الحقائق في كنوز كلمات الفائقين فان وجدتها بعد استيفاء الفكر واستقصاء النظر حقيقا بالقبول فلله الحمد على ذلك والا فالتمس منك الاصلاح ما استطعت وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب

اما المقدمة ففي بيان رسم هذا العلم وموضوعه ونبذ من القواعد اللغوية واعلم ان قولنا اصول الفقه علم لهذا العلم وله اعتباران من جهة الاضافة ومن جهة العلمية فاما رسمه باعتبار العلمية فهو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية فخرج بالقواعد العلم بالجزئيات وبقولنا الممهدة المنطق والعربية وغيرهما مما يستنبط منها الاحكام ولكن لم يمهد لذلك وبالاحكام ما يستنبط منها الماهيات وغيرها وبالشرعية العقلية وبالفرعية الاصولية واما رسمه باعتبار الاضافة فالاصول جمع اصل وهو في اللغة ما يبتني عليه شيء وفي العرف يطلق على معان كثيرة منها الاربعة المتداولة في السنة الاصوليين وهي الظاهر والدليل والقاعدة والاستصحاب والاولى هنا ارادة الدليل فيشمل ادلة الفقه اجمالا وغيرها من عوارضها ومباحث الاجتهاد والتقليد وغيرهما والفقه في اللغة الفهم وفي العرف هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية والمراد بالاحكام هي النسب الجزئية وبالشرعية ما من شأنه ان يؤخذ من الشارع وان استقل باثبات بعضها العقل ايضا فخرج العقلية المحضة التي ليس من شأنها ذلك ككون الكل اعظم

من الجزء

من الجزء والنقيضان لا يجتمعان وبالفرعية ما يتعلق بالعمل بلا واسطة فخرج بها الاصولية وهو ما لا يتعلق بالعمل بلا واسطة وان كان لها تعلق بعيد وههنا اشكال مشهور بناء على تعريف الحكم الشرعي بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين مع كون الكتاب من ادلة الاحكام وهو ايضا خطاب الله فيلزم اتحاد الدليل والمدلول واستراح الاشاعرة من ذلك بجعل الحكم هو الكلام النفسي والدليل هو اللفظي وفيه مع ان الكلام النفسي فاسد في اصله ان الكتاب مثلا كاشف عن المدعى لا انه مثبت للدعوى فلا يكون دليلا في الاصطلاح والذي يخطر بالبال في حله هو جعل الاحكام عبارة عما علم ثبوته من الدين بديهة بالاجمال والادلة عبارة عن الخطابات المفصلة فانا نعلم اولا بالبديهة ان اكل الميتة واكل الربا وغيرهما من الاحكام ولكن لا نعرفه بالتفصيل الا من قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وحرم الربا ونحو ذلك وههنا اشكال اخر وهو ان الاحكام كما ذكرت هي النسب الجزئية فموضوعاتها خارجة وقد تكون نفس العبادة ولا ريب ان معرفة ماهية العبادة وظيفة الفقه فلا ينعكس الحد ويمكن دفعه بالتزام الخروج لان تلك الموضوعات من جزئيات موضوع العلم وتصور الموضوع وجزئياته من مبادي العلم والمبادي قد تبين في ذلك العلم وقد تبين في غيره وتصور الموضوع واجزائه وجزئياته يكمل غالبا في اصل العلم ولا منافاة بين خروجه عن تعريف العلم ودخوله في طي مسائله وقولنا عن ادلتها من متعلقات العلم لا الاحكام فخرج علم الله وعلم الملائكة والانبياء ويمكن اخراج الضروريات ايضا عن ذلك فانها من جملة القضايا التي قياساتها معها ولا تسمى ذلك في العرف استدلالا ولا العلم الحاصل منها علما حاصلا من الدليل وان كان تلك الضرورة علة لتلك العلوم في نفس الامر واما اخراج مطلق القطعيات عن الفقه كما يظهر من بعضهم فلا وجه له اذ الاستدلال قد يفيد القطع وقيل لم يكن قطع بالحكم وخرج بالتفصيلية علم المقلد في المسائل فانه ناش عن دليل اجمالي مطرد في جميع المسائل وهو ان كل ما افتى به المفتي فهو حكم الله في حقي لهذا قرره القوم اقول ويرد عليه ان ذلك الدليل الاجمالي بعينه موجود للمجتهد وهو ان كل ما ادى اليه ظني فهو حكم الله في حقي وحق مقلدي فان قلت نعم ولكن له ادلة تفصيلية ايضا مثل اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة ونحوهما والمراد هنا تلك وليس مثلها للمقلد قلت للمقلد ايضا ادلة تفصيلية فان كل واحد من فتاوى المفتي في كل واقعة دليل تفصيلي لكل واحد من المسائل فالاولى في الاخراج التمسك باضافة الادلة الى الاحكام وارادة الادلة المعهودة فان الاضافة للعهد فيكون التفصيلية قيدا توضيحيا ثم ان ما ذكرته بناء على عدم الاغماض عن طريقة القوم رسا والا فاقول ان ما ذكره القوم من كون التفصيلية احترازا عن علم المقلد انما يصح اذا كان ما ذكروه من الدليل الاجمالي للمقلد دليلا لعلمه بالحكم وليس كذلك بل هو دليل لجواز العمل به ووجوب امتثاله وكونه حجة عليه كما ان الدليل الاجمالي الذي ذكرناه للمجتهد هو ايضا كذلك فلا يحصل بذلك احتراز عما ذكروه ويمكن ان يقال ان قيد التفصيلية لاخراج الادلة الاجمالية كما بيناه سابقا من ان ثبوت الاحكام في الجملة من ضروريات الدين فما دل على ثبوت الاحكام اجمالا من الضرورة وغيرها مثل عمومات الكتاب والاخبار الدالة على ثبوت التكاليف اجمالا ادلة لكن اجمالا لا تفصيلا وهذا لا يسمى فقيها بل الفقه هو معرفة تلك الاحكام الاجمالية من الادلة التفصيلية والعجب من فحول العلماء كيف غفلوا عن ذلك ولم يتفطنوا الى ما ذكرته جدا فيما اعلم ثم انهم اوردوا على الحد بامرين الاول ان الفقه اكثره من باب الظن لابتنائه غالبا على ما هو ظني الدلالة او السند فما معنى العلم واجيب عنه بوجوه اوجهها ان المراد بالاحكام الشرعية اعم من الظاهرية ولنفس الامرية فان ظن المجتهد بعد انسداد باب العلم هو حكم الله الظاهري بالنسبة اليه كالتقية في زمان المعصوم عليه السلام فاذا سمع المكلف من لفظه ع يحصل العلم به مع انه ليس بحكم الله النفس الامري ولكنه هو حكم الله بالنسبة اليه والى ذلك ينظر قول من قال ان الظن في طريق الحكم لا نفسه وان ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم وذلك لا يستلزم التصويب كما توهمه بعض الاصحاب ومنها ان المراد بالعلم هو الظن او الاعتقاد الراجح ليشمل الظن

وهو مجاز بعيد يستغنى عنه في الحدود ومنها ان المراد به العلم بوجوب العمل به ومنها ان المراد بالعلم بانه مدلول الدليل وكلها
بعيد والثاني ان المراد بالاحكام ان كان كلها كما هو مقتضى ظاهر اللفظ فيخرج عنه اكثر الفقهاء لو لم يخرج كلهم وان
كان البعض فيدخل فيه من علم بعض المسائل بالدليل والجواب انا نختار اولا ارادة الكل لكن المراد بالعلم التهيؤ
والاقتدار والملكة التي بها يقتدر على استنباط الاحكام من الادلة ولا ينافي ذلك ما مر من الاجوبة عن السؤال الاول
من جهة انها مبنية على حمل العلم بمعنى الادراك كما هو الظاهر في ذكر متعلقه سواء كان الادراك يقينيا او ظنيا اذ
الملكة لا تتصف بالظنية والعلمية لانا نقول الملكة بمعنى مجازي للعلم بمعنى الادراك فتتصف بالظنية والعلمية باعتبار
الادراك ايضا فنقول بناء على حمل العلم بمعنى اليقيني ان المراد من العلم الملكة التي يقتدر بها على الادراكات اليقينية
وبناء على جعله بمعنى الظن الملكة التي يقتدر بها على الادراكات الظنية غاية الامر انه يلزم على ارادة الظن من العلم سبك
مجاز من مجاز فالعلم بالحكم مجاز عن الظن به والظن به مجاز عن ملكة يقتدر بها على تحصيل الظن به وكذلك يلزم ذلك على
الوجهين الاخيرين فان العلم على اول الوجهين استعارة للظن بمشابهة وجوب العمل كما ان في الصورة السابقة
كان استعارة بمشابهة رجحان الحصول او مجاز مرسل بذكر الخاص وارادة العام ثم ترتب على ذلك ارادة الملكة
من ذلك بعلاقة السببية والمسببية ويظهر من ذلك الكلام في الوجه الاخير ايضا وهو ارادة الوجوه واما على ما اخترناه
من الوجه الاول فلا يلزم ذلك وثانيا ارادة البعض ونقول اما ان يمكن تحقق التجزي بان يحصل للعالم الاقتدار على استنباط
بعض المسائل من الماخذ كما هو حقه دون بعض او لا يمكن فعلى الثاني فلا ينفك الفرض عن المجتهد في الكل وعلى الاول
كما هو الاظهر فاما ان نقول بحجيته وجواز العمل به كما هو الاظهر او لا وعلى الاول فلا اشكال ايضا لانه من افراد المحدود
وعلى الثاني فان قلنا ان التعريف لمطلق الفقه فيشمله ايضا وان قلنا انه للفقه الصحيح فيقع الاشكال في اخراجه
واستراح من جعل العلم في التعريف عبارة عما يجب العمل به بان ذلك خرج عن العلم فانه ليس بذلك ويمكن
دفعه على ما اخترناه ايضا بانه لم يثبت كون ما ادركه حكما شرعيا حقيقيا ولا ظاهريا لان الدليل لم يقم على ذلك
فيه **واما موضوعه** فهو ادلة الفقه وهي الكتاب والسنة والاجماع والعقل واما الاستصحاب فان اخذ من الاخبار
فيدخل في السنة والا فيدخل في العقل واما القياس فليس من مذهبنا **قانون** اللفظ قد يتصف بالكلية والجزئية
باعتبار ملاحظة المعنى كنفس المعنى فما يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة فجزئي وما لا يمنع فهو كلي فان تساوى
صدقه في جميع افراده فمتواطئ والا فمشكك وهذا التقسيم في الاسم واضح واما الفعل والحرف فلا يتصفان بالكلية
والجزئية في الاصطلاح ولعل السر فيه ان نظرهم في التقسيم الى المفاهيم المستقلة التي يمكن تصورها بنفسها والمعنى
الحرفي غير مستقل بالمفهومية بل هو امر نسبي رابطي وآلة لملاحظة حال الغير في الموارد الشخصية المعينة ولا
يتصور انفكاكها عنها فهي تابعة لمواردها وكذلك الفعل بالنسبة الى الوضع النسبي فان له وضعين
فبالنسبة الى الحدث كالاسم وبالنسبة الى الفاعل كالحرف واما اسماء الاشارة والموصولات والضماير
ونحوها فان قلنا بكون وضعها عاما والموضوع له خاصا فتشبه الحروف لمناسبتها في الوضع فلا بد ان لا تتصف
بالكلية والجزئية وانما المتصف هو كل واحد من الموارد الخاصة ولعل ذلك هو السر في عدم التفات كثير منهم
في تقسيماتهم للمعاني والالفاظ اليها بناء على القول بكون الموضوع له فيها عاما كالوضع كما هو مذهب قدماء اهل
العربية فهو داخل في الكلي فيكون مجازا بلا حقيقة لان الاستعمال لم يقع الا في الجزئيات ثم ان اللفظ والمعنى
اما ان يتحدا بان يكون لفظ واحد له معنى واحد فاللفظ متحد المعنى والمعنى متحد اللفظ او لا فان تكثر كل
منهما فالالفاظ متباينة سواء توافق المعاني او تعاندت وان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى فمترادفة وان
اتحد اللفظ وتكثرت المعاني فان وضع لكل منها مع قطع النظر عن الآخر من مناسبة سواء كان مع عدم الاطلاع
كما لو تعددت الواضعون او عدم التذكر او مع التذكر ولكن لا يلاحظ المناسبة فمشترك ويدخل فيه
المرتجل

المرتجل وربما جعل قسيما له نظرا الى ان المشترك هو ما لم يلاحظ فيه المعنى الآخر وان كان من جهة عدم المناسبة ايضا
بخلاف المرتجل فيلاحظ فيه عدم المناسبة فيحصل فيه نوع تبعية وفيه تعسف نعم يخرج بهذا المبهمات من المشترك
على القولين لعدم تعدد الوضع المستقل بالنسبة الى كل واحد من الجزئيات واما على قول قدماء اهل العربية فظاهر
واما على القول الآخر فلان الملحوظ حين الوضع هو المعنى الكلي ووضع لكل واحد من الجزئيات بوضع واحد لا متعدد
ولا ينافي ذلك ثبوت الاشتراك في الحروف بالنسبة الى المفهومات الكلية كالتبعيض والتبيين وان لم نقل
بالاشتراك في خصوص الموارد الجزئية وان اختص الوضع المستقل بواحد فهو الحقيقة والباقي مجاز ان كان الاستعمال فيها
بمجرد المناسبة والعلاقة مع القرينة وان كانت بمجرد الشهرة ليدخل المجاز المشهور كما سيجيء ومنقول ان ترك المعنى
الحقيقي اولا ووضع لمعنى آخر بمناسبة الاول واستعمل في المعنى المجازي وكثر استعماله الى ان وصل الى حد الحقيقة فالـ
المنقول قسمان تخصيصي وتخصصي والثاني يثبت بعد معرفة تاريخ التخصص وهذا كله في الاسماء ظاهر واما الافعال والحروف
فالحقيقة والمجاز فيهما انما هو بملاحظة متعلقاتها وتبعيتها كما في نطقت الحال ولكون لهم عندنا ذهب الحب المراد و
اما الهيئة فقد يتصف الفعل بالحقيقة والمجاز والاشتراك والنقل كالماضي للاخبار والانشاء والمضارع للحال
والاستقبال والامر للوجوب والندب ولا يذهب عليك ان الحيثية معتبرة في هذه الاقسام فقد يكون المشترك
مباينا او مرادفا والمرادف مباينا الى غير ذلك فلاحظ فلا تغفل **قانون** اللفظ ان استعمل فيما وضع له من
حيث هو كذلك فحقيقة وفي غيره لعلاقة فمجاز والحقيقة ينسب الى الواضع ففي معنى الوضع يستعمل اللفظ في غيره مع
القرينة مكررا الى ان يستغني عن القرينة فيصير حقيقة فالحقيقة باعتبار الواضعين والمستعملين في غير ما وضع الى
حد الاستغناء عن القرينة ينقسم الى اللغوية والعرفية الخاصة مثل الشرعية والنحوية او العامة وكذلك المجاز
بالمقايسة **واعلم** ان المجاز المشهور المتداول في السنتهم المعبر عنه بالمجاز الراجح يعنون به الراجح على الحقيقة
يريدون به ما يتبادر منه المعنى بقرينة الشهرة واما مع قطع النظر عن الشهرة فلا يترجح على الحقيقة وان كان استعمال
اللفظ فيه اكثر وسيجيء تمام الكلام واما المجاز الذي صار في الشهرة بحيث يغلب على الحقيقة ويتبادر ولو مع قطع
النظر عن الشهرة فهو حقيقة كما بينا **قانون** اعلم ان اهل كل اصطلاح ولغة اذا ارادوا معرفة حقائق
الفاظهم ومجازاتها فله طرق **الاول** تنصيصهم بان اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني وان استعماله في الفلاني
خلاف موضوعه **الثاني** التبادر وهو علامة الحقيقة كما ان تبادر الغير علامة المجاز والمراد بالتبادر ان
اهل اصطلاح هذه الطائفة اذا تتبع موارد استعمالاتهم ومحاوراتهم وعلم من حالهم انهم يفهمون من لفظ خاص
معنى مخصوصا بلا معاونة قرينة حالية او مقالية ولو كانت شهرة في الاستعمال في المعنى الغير الموضوع له وعرف
ان ذلك الفهم من جهة نفس اللفظ فقط يعرف ان هذا اللفظ موضوع عندهم لهذا المعنى وينتقل اليه انتقالا
اينيا فيكون التبادر معلولا للوضع واما العالمون بالاوضاع فلا يحتاجون الى اعمال هذه العلامة الا من جهة
اعلام الجاهلين ولما كان استناد الانفهام الى مجرد اللفظ وعدم مدخلية القرينة فيه امرا غامضا لتفاوت
الافهام في التخلية وعدمه وتفاوت القرائن في الخفاء والوضوح ففي ذلك يجري الاختلاف في دعوى التبادر
من الاجانب بالاصطلاح المذكور فقد يكون الانفهام عند اهل هذا الاصطلاح من جهة القرائن الخفية ويدعي
الغافل التبادر بزعم انتفاء القرينة ويدعي خصمه التبادر في معنى آخر وهكذا ولذلك اوجبوا استقراء غالب
موارد الاستعمال ليزول هذا الاحتمال فالاشتباه والخلط اما لعدم استفراغ الوسع في الاستقراء واما التلبيس
الوهم واخفاء القرينة على المدعي ولذلك قالوا ان الفقيه متهم في حدسه بالنسبة الى العرف وان كان
هو من اهل العرف لكثرة ورود الاحتمالات وغلبة مزاولة المخالفة لغة من الاستعمالات على ما يستخرجه من المنا
فيات من جهة الادلة العقلية والنقلية فلذلك تدعي احدهم ان الامر بالشيء لا يدل على النهي عن ضده

وحررنا

الكلام في الحقيقة والمجاز

ح ل

بل من جرئها باحد من الدلالات كما هو الحق ويجى آخره لانه لما التبس عليه الامر من جهة الادلة العقلية التى فرغ
اليه مقصوده وكذلك فى مقدمة الواجب فلابد ان يرجع الى عرف عوام العرب فانهم هم الذين لا يفهمون شيئا
الا من جهة وضع اللفظ فالفقيه فى كل الجاهل بالاصطلاح وان كان من جملة اهل هذا الاصطلاح وبالجملة لابد من بذل
الجهد فى معرفة ان انفهام المعنى انما هو من جهة اللفظ لا غير وبما ذكرنا يندفع ما يتوهم ان التبادر كما هو موجود فى المعنى
الحقيقى فكذلك المجاز المشهور فلا يكون علامة الحقيقة ولا لازما خاصا لها بل هو اعم من الحقيقة وتوضيح ذلك ان
المجاز المشهور هو ما يبلغ فى الاشتهار بحيث يساوى الحقيقة فى الاستعمال او يغلبها ثم ان آل الامر فيه الى حيث
يفهم منه المعنى بدون القرينة ويتبادر ذلك حتى مع قطع النظر عن ملاحظة الشهرة ايضا فلا ريب انه يصير بذلك
حقيقة عرفية كما ذكرنا سابقا وهذا ايضا واضح فالتبادر كاشف عنه وان لم يكن كذلك بل كان بحيث يتبادر
المعنى باعانة الشهرة وسببيته وان لم يلاحظ تفصيلا وهو الذى ذكره الاصوليون فى باب تعارض الاحوال
واختلفوا فى ترجيحه على الحقيقة المرجوحة فى الاستعمال فالحق ان هذا مجاز والتبادر الى حاصل فى ذلك ليس من علائم
الحقيقة والذى اعتبر فى معرفة الحقيقة هو التبادر من جهة اللفظ مع قطع النظر عن القرائن وان كان القرينة
هو الشهرة والموجود فيما كنا فيه انما هو من جهة القرينة وبما بينا لك سابقا لا يمكن لنا ان يتم ان يقال ان ابى هل بالاصطلاح
اذا رأى ان اهل هذا الاصطلاح يفهمون من اللفظ هذا المعنى ولا يظهر عليه ان ذلك من جهة الشهرة او من جهة نفس
اللفظ فينفى القرينة باصل العدم ويحكم بالحقيقة مع انه فى نفس الامر مجاز فالتبادر لا يثبت الحقيقة فنقول
ذلك لان اصل العدم لا يثبت الا عدم العلم بالقرينة وما ذكرنا مبنى على لزوم العلم بعدم القرينة حتى يختص بالحقيقة
هذا اذا قلنا بتخصيص لزوم العلم فى الاصول واما القول بعدمه كما هو الحق والمحقق فهذا الظن الحاصل
من الاصل مع التتبع التام فى محاورات اهل ذلك الاصطلاح يقوم مقام العلم كما فى ساير المسائل
الاصولية والفقهية وغيرها فاعتقاد كونها حقيقة مع كونها مجازا فى نفس الامر غير مضر مع ان هذا لا يتصور
الا فى فرض نادر كما لا يخفى فلا يوجب القدح فى القواعد المبنية على الغالب ويتنبه على ما ذكرنا البناء على
اصالة الحقيقة فيما لم يظهر قرينة المجاز وان كان المراد هو المجاز فى نفس الامر فان قلت فاى فائدة
فى هذا الفرق وما الفرق بين المجاز المشتهر الى ان يفهم منه المعنى مع قطع النظر عن الشهرة وما يتبادر منه
المعنى مع ملاحظة الشهرة بل هذا مجرد اصطلاح ولا يثمر ثمرة فى الاحكام قلت الفرق واضح فان الحقيقة
فى الاول مهجورة والثانى غير مهجورة فان قلت اذا كانت الحقيقة الاولى محتاجة فى الانفهام الى القرينة
فهو ايضا فى معنى المهجور فيصير معنى مجازيا كما الصورة الاولى قلت ليس كذلك اما اولا فلان احتياج الحقيقة
الى القرينة انما هو لعدم ارادة المعنى المجازى فان دلالة اللفظ على المعنى الحقيقى موقوف على انتفاء قرينة
المجاز حقيقة او حكما ولا شبهة فى ذلك فان انفهام الحيوان المفترس من الاسد موقوف على فقدان يرمى
مثلا ولما لم يكن ازالة الشهرة التى هو قرينة فى هذا المجاز حقيقة فيكتفى بانتفائها حكما بنصب قرينة تدل
على معنى الحقيقى كما اشار اليه الفاضل المدقق الشيروانى واما ثانيا فلان اللفظ يستعمل فى المعنى الحقيقى ايضا
بلا قرينة غاية الامر حصول الاجمال فيقرب ذلك من باب الاشتراك ولا يسقط عن كونه حقيقة ولا
يلزم الاشتراك المرجوح ايضا الا ترى ان صاحب المعالم مع انه جعل الامر فى اخبار الائمة ع مجازا راجحا فى الندب
مساويا للحقيقة من جهة التبادر وعدمه لم يقل بصيرورته مجازا فى الوجوب فى عرفهم فان الذى يصح ان يحمل
كلامه عليه دعوى شيوع الاستعمال الامر فى كلامهم فى الندب خاليا عن القرينة وانفهام ارادة الندب من
رواية اخرى او اجماع او غير ذلك فان كثرة الاستعمال مع القرينة لا يستلزم ما ذكره كما لا يخفى وهو لا ينكر ان
الامر فى كلامهم ايضا مستعمل فى الوجوب بلا قرينة وان علم الوجوب فى الخارج ولا يتفاوت الامر بين تبادر المجاز
الراجح

الراجح او حصول التوقف والظاهر ان من يقول بتبادر المجاز الراجح ايضا لا يقول بعدم جواز الاستعمال فى اللفظ
بلا قرينة غاية الامر توقف الفهم على القرينة ومطلق ذلك التوقف لا يستلزم المجازية لذلك اختلفوا فى مبحث
تعارض الاحوال فى حكم اللفظ اذا دار بين الحقيقة والمجاز الراجح فقيل بتقديم الحقيقة من جهة رجحان جانب
الوضع وقيل بتقديم المجاز الراجح لترجيح جانب الغلبة فان الظن يلحق الشىء بالاعم الاغلب ويتبين ما ذكرنا
مثل المشترك اذا اشتهر فى احد معانيه مثل العين فى الباصرة او مع الينبوع او مع الذهب فانه لا ريب
انه عند اطلاقها ينصرف الذهن الى احد المذكورات لا الى غيرها من المعانى ومع ذلك فلا يجوز الاعتماد
على هذا الانصراف وبالجملة التبادر مع ملاحظة الشهرة لا يثبت كونها حقيقة ولا يخرج الحقيقة الاولى عن كونها
حقيقة فتأمل فافهم واستقم وبالتأمل فيما حققنا تعلم معنى كون تبادر الغير علامة للمجاز الثالث صحة السلب
يعرف بها المجاز كما يعرف الحقيقة بعدمها والمعتبر فيه ايضا اصطلاح التخاطب فصحة السلب وعدمها فى اصطلاح
لا يدل الا على كون اللفظ مجازا وحقيقة فى ذلك الاصطلاح كما عرفت فى التبادر والمراد صحة السلب المعانى
الحقيقية عن مورد الاستعمال وعدمها مثل قولهم للبليد ليس بحمار وعدم جواز ليس برجل وزاد بعضهم فى
نفس الامر احترازا عن مثل قولهم للبليد ليس بانسان ولا حاجة اليه لان المراد صحة السلب المعانى
الحقيقية حقيقة والاصل فى الاستعمال الحقيقة فالقيد غير محتاج اليه وان كان مؤداه صحيحا فى نفس الامر
وقد اورد على ذلك باستلزام الدور المضمر بواسطتين فان كون المستعمل فيه مجازا لا يعرف الا بصحة
سلب جميع المعانى الحقيقية ولا يعرف سلب جميع المعانى الحقيقية الا بعد معرفة ان المستعمل ليس
منها بل هو معنى مجازى لاحتمال الاشتراك فانه يصح سلب بعض المعانى المشترك عن بعض وهو موقوف على معرفة كونه
مجازا فصحة السلب لزم الدور المذكور واما لزوم الدور فى عدم صحة السلب فان عدم صحة السلب المعنى الحقيقى
موقوف على معرفة المعنى الحقيقى فلو توقف معرفة معنى الحقيقى على عدم صحة سلب المعنى الحقيقى لزم الدور وهذا
قيل والحق ان الدور فيه ايضا مضمر لان معرفة كون الانسان حقيقة فى البليد موقوف على عدم
صحة سلب المعانى الحقيقية للانسان عنه موقوف على عدم معنى الحقيقى للانسان يجوز سلبه عنه
البليد كالكامل فى الانسانية ومعرفة عدم هذا المعنى موقوف على معرفة كون الانسان حقيقة
فى البليد نعم لو قلنا ان قولنا عدم صحة سلب الحقايق علامة الحقيقة سالبة جزئية كما هو الظاهر
فلا يحتاج الى اضمار الدور لكنه لا يثبت الا الحقيقة فى الجملة وبالنسبة كما سنذكره وعلى هذا فلم يكتفوا
فى جانب المجاز ايضا بالموجبة الجزئية ويقولوا ان صحة سلب بعض الحقايق علامة للمجاز فى الجملة و
بالنسبة وقد اجاب عنه بعضهم بان المراد انا اذا علمنا المعنى الحقيقى للفظ ومعناه المجازى ولم نعلم ما
اراد القائل منه فانا نعلم منه بصحة سلب المعنى الحقيقى عن المورد ان المراد المعنى المجازى وذلك ظاهر ثم
قال ان ذلك الدور لا يمكن دفعه فى جانب عدم صحة السلب علامة الحقيقة لعدم جريان هذا الجواب
فيه ويبقى الدور فيه بحاله فانا اذا علمنا المعنيين ولم نعلم ايهما المراد فلا يمكن معرفة كونه حقيقة لعدم صحة
سلب المعنى الحقيقى فان العام المستعمل فى فرد مجاز مع امتناع سلب معناه الحقيقى عن مورد [illegible]
وانت خبير بما فيه اما اولا فلانه خروج عن محل البحث فان الكلام فيما علم المستعمل فيه ولم يميز الحقايق
والمجازات لا فيما علم الحقيقة والمجاز ولم يعلم المستعمل فيه ولا ريب ان الاصل فى التنبيه هو الحمل
على الحقيقى واما ثانيا فان صحة سلب المعنى المجازى ايضا يدل على ارادة الحقيقى فلا اختصاص لهذه
العلامة بالمجاز لا يقال ان المجازات قد تتعدد ونفى الحقيقة لا يوجب تعيين بعضها لان هذا القائل
قد عين المجاز والمفروض ايضا ارادة تعيين شخص المجاز لا مطلقا مع ان لنا ايضا ان نقول سلب

وعدم صحة السلب المعانى الحقيقية للانسان عنه

مطلق المعنى المجازى علامة للحقيقة فافهم واما الثالث فما ذكره في عدم صحة السلب للحقيقة ففيه انه يرد عليه
ما سبق من كونه خروجا من المبحث فيه ان العام اذا استعمل في الخاص فهو انما يكون مجازا اذا اريد منه الخصوصية
لا باطلاق ومع ارادة الخصوصية فلا ريب في صحة سلب معناه الحقيقي بهذا الاعتبار وانما يختلف ذلك باعتبار
الحيثيات وقد اجيب ايضا بان المراد سلب ما يستعمل فيه اللفظ المجرد عن القرينة وما يفهم منه كذلك عرفا
ذلا نشك في انه يفهم عرفا ان يقال للبليد انه ليس بحمار ولا يصح ان يقال انه ليس برجل ولا ببشر او بانسان وفيه ان ذلك مجرد تغير
عبارة ولا يدفع السؤال فان معرفة ما يفهم من اللفظ عرفا مجردا عن القرائن هو بعينه معرفة الحقايق سواء
اتحد المفهوم العرفي وفهم معينا او تعدد بالاشتراك وفهم الكل اجمالا وبدون التعيين وذلك يتوقف
على معرفة كون المستعمل فيه ليس هو عين ما يفهم عرفا على التعيين او من جملة ما يفهم عرفا على الاجمال فيبقى
الدور بحاله ويمكن ان يقال لا يلزم من نفي المعاني الحقيقية العلم بكون المستعمل فيه مجازا بل يكفي عدم ثبوت كونه
حقيقة بسبب عدم الانفهام العرفي فاذا سلب ما علم كونه حقيقة يحكم بكون المستعمل فيه مجازا لان احتمال
الاشتراك مدفوع بان الاصل عدمه والمجاز خير من الاشتراك فهذه العلامة مع هذا الاصل والقاعدة
يثبت المجازية وفيه انه مناف لاطلاقهم بان هذه العلامة المجاز او الحقيقة فان ظاهره كونه سببا
تاما لفهم المجازية والحقيقة لا جزء سبب مع ان ذلك يتم عند من يقول بكون المجاز خيرا من الاشتراك
وظاهرهم الاطلاق والذي يختلج بالبال في حل الاشكال وجهان الاول ان يقال ان المراد بكون صحة
السلب علامة المجاز ان سلب كل واحد من المعاني الحقيقية عن المعنى المبحوث عنه علامة لمجازيته
بالنسبة الى ذلك المعنى المسلوب فان كان المسلوب الحقيقي واحدا في نفس الامر فيكون ذلك المبحوث
عنه مجازا مطلقا فان تعدد فيكون مجازا بالنسبة الى ما علم سلبه عنه لا مطلقا فاذا استعمل العين
بمعنى النابعة في الباصرة الباكية لعلاقة جريان الماء فيصح سلب النابعة عنها ويكون ذلك علامة
كون الباكية معنى مجازيا بالنسبة الى العين بمعنى النابعة وان كانت حقيقة في الباكية ايضا من جهة
وضع آخر فان قلت ان سلب العين بمعنى الذهب منها بمعنى الميزان لا تفيد كون الميزان معنى مجازيا
لها لعدم العلاقة قلت هذا الوارد ان اريد كونه مجازا عنها بالفعل واما اذا كان المراد كونه مجازا بالنسبة
اليها لو استعمل فيها فلا يرد ذلك وهو كاف فيما اردناه وما ذكرنا في المثال انما هو من باب المثال
فافهم وبالجملة قولهم للبليد ليس بحمار اذا اريد به سلب الحيوان الناهق الذي هو معنى حقيقي للحمار في الجملة
جزما فيكون البليد معنى مجازيا بالنسبة الى ذلك المعنى الحقيقي فان احتمل ان يكون المراد الحمار موضوعا
بوضع آخر للحيوان القليل الادراك ويكون البليد حقيقة بالنسبة اليه فلا يكون سلبه بالمعنى الاول
موجبا لمجازيته الى هذا المعنى لكونه حقيقة بالنسبة اليه ح ومما ذكرنا يظهر حال علامة عدم صحة السلب بالنسبة
الى المعنى الحقيقي فان المراد عدم صحة سلب المعنى الحقيقي في الجملة فيعلم انه علامة لكونه ما لا يصح
بالنسبة الى ذلك المعنى الذي البحوث سلبه عنه وان احتمل ان يكون للفظ معنا حقيقيا ٢
سلب المعنى الحقيقي عنه معنى حقيقيا آخر يصح سلبه عنه عن المبحوث عنه فيكون مجازا بالنسبة اليه فلا
يتوقف معرفة كون المبحوث عنه حقيقة على العلم بكونه حقيقة حتى يلزم الدور كيف يتصور صدق
جميع الحقايق على حقيقة لو فرض كون اللفظ مشتركا حتى يجعل ذلك منشأ للاشكال كما توهم
في جانب المجاز اذ هذا التصور مبني على جعل قولهم عدم صحة السلب للحقايق سلبا كليا في المجاز وانما لو جعل سلبا
جزئيا فلا يرد ذلك ولا يحتاج الى اضمار الدور ولكنه لا يناسبه في اثبات الحقيقة مطلقا بل يناسب اثباتها
في الجملة فليعتبر وان المجاز ايضا كذلك ويضيفوا اليه ملاحظة النسبة حتى يرتفع الدور والحاصل ان
معرفة كونه حقيقة في هذا المعنى الخاص موقوفة على معرفة الحقيقة في الجملة وذلك لا يستلزم الدور الثاني ان
يكون

يكون المراد من صحة السلب وعدم صحة السلب سلب المعنى الحقيقي وعدمه عما احتمل فردية له بان يعلم للفظ
معنى حقيقي ذو افراد ونشك في دخول المبحوث عنه فيها وعدمه وحاصله ان نشك في كون ذلك مصداق
ما علم كونه موضوعا له لا في كون ذلك موضوعا له ام لا مثل انا نعلم للماء معنى حقيقيا ونعلم ان الماء الصافي
في الخارج من الينبوع من افراده ونعلم ان الوحل خارج منها ولكن نشك في ماء السيل الغليظ انه
هل هو من هذه الحقيقة ام لا وكذا الجلاب المشروب الطعم والرائحة هل دخل منها ام لا فنتمسك بصحة
السلب وعدمه وهذا لا يستلزم الدور فافهم ذلك وبهذا ان الوجهان مما لم يسبقني اليهما احد فيما اعلم
والحمد لله الرابع الاطراد وعدم الاطراد فالاول علامة للحقيقة والثاني علامة للمجاز
فنقول هيئة الفاعل حقيقة لذات ثبت له المبدء فالعالم يصدق على ذات ثبت له العلم وكذا
الجاهل والفاسق وكذا اسئل موضوع لطلب شيء ممن شانه ذلك فيقال اسئل زيدا واسئل عمرو الى غير
ذلك بخلاف اسئل الدار فنسبة السؤال مجازا الى شيء وارادة اهلها غير مطرد فلا يقال اسئل الطلل واسئل
الجدار وبيان ذلك يحتاج الى تمهيد مقدمة وهي ان الحقايق وضعها شخصي والمجازات نوعي والمراد بالاول
ان الواضع عين اللفظ الخاص المعين لمعنى خاص معين سواء كان وضع اللفظ باعتبار المادة او الهيئة
اما وضع باعتبار المادة فيتوقف فيه على السماع بخلاف ما وضع باعتبار الهيئة فيقاس عليه كانواع المشتقات
الا ما خرج بالدليل كالرحمن والفاضل والسخي والمتجوز ونحوهما للمنع الشرعي وان اسماء الله توقيفية والمراد
بالثاني ان الواضع جوز استعمال اللفظ فيما يناسب معناه الحقيقي باحد من العلائق المعهودة فالمجازات كلها
قياسي لعدم مدخلية خصوص المادة والهيئة فيها بل المعتبر فيها هو معرفة نوع العلاقة بينها وبين المعاني الحقيقية
وبعبارة اخرى لا يحتاج المجاز الى نقل خصوصياتها من العرب بل يكفي ان يحصل العلم او الظن برخصة ملاحظة
نوع العلاقة في الاستعمال فيها من استقراء كلام العرب فيقاس كلما ورد من المجازات الحادثة وغيرها ولا
يتوقف على النقل والا لتوقف اهل اللسان في محاوراتهم على ثبوت النقل ولما احتاج المتجوز الى
النظر الى العلاقة بل كان يكتفى بالنقل ولما ثبت التجوز في المعاني الشرعية المحدثة مع عدم معرفة اهل
اللغة بتلك المعاني وبطلان اللوازم بين وذهب جماعة الى اشتراط النقل احادا بوجهين احدهما
انه لو لم يكن كذلك لزم كون القرآن غير عربي وقد قال الله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا توضيحه ان ما لم
ينقل من العرب فهو ليس بعربي والقرآن يشتمل على المجازات ولو لم يكن المجازات منقولة من العرب
يلزم ما ذكر وفيه اولا النقض بالصلوة والصوم وغيرهما على مذهب غير القاضي وثانيا ان ما ذكر يستلزم
كون مجازات القرآن منقولا من العرب لا جميع المجازات وثالثا لا نم انحصار العربي فيما نقل شخصه
عن العرب بل يكفي نقل النوع ورابعا لا نم كون القرآن بسبب اشتماله على غير العربي [illegible] لان المراد
كونه عربي الاسلوب مع انه منقوض باشتماله على الرومي والهندي والمعرب كالقسطاس والمشكوة
والسجيل وخامسا لا نم بطلان كونه غير عربي فانه مسلم لو اريد بضمير انزلناه مجموع القرآن لم لا يكون المراد
البعض المعهود كالسورة التي هذه الآية فيها بتاويل المنزل او المذكور لان القرآن مشترك معنوي
بين الكل والبعض فيطلق على كل واحد من اجزائه وثانيهما انه ان كان نقل نوع العلاقة كافيا لجاز
استعمال النخلة في الحايط والجبال الطويلين للمشابهة والشبكة للصيد وبالعكس للمجاورة والابن للاب و
بالعكس للسببية والمسببية وهكذا والتالي باطل فالمقدم مثله وقد اجيب عن ذلك بان ذلك من جهة المانع
لا لعدم المقتضي وان لم نعلم المانع بالخصوص اقول الصواب في الجواب ان يقال ان المقتضي غير معلوم

فان الاصل عدم جواز الاستعمال لكون اللغات توقيفية الا ما ثبت الرخصة فنقول ان المجاز على ما حققوه هو ما ينتقل فيه عن الملزوم الى اللازم فلا بد فيه من علاقة واضحة توجب الانتقال ولذلك اعتبروا في الاستعارة ان يكون وجه الشبه من اظهر خواص المشبه به حتى اذا حصلت القرينة على عدم ارادته انتقل الى لازمه كالشجاعة في الاسد فلا يجوز استعارة الاسد للرجل باعتبار الجسمية والحركة ونحوهما وكذلك الحال في الشبه فلا بد ان يكون ذلك المعنى الجامع ظاهرا ولذلك ذهب بعضهم الى كون الاستعارة حقيقية وان التجوز في امر عقلي هو ان يجعل الرجل الشجاع من افراد الاسد بان يجعل للاسد فردان حقيقي وادعائي فالاسد ح قد اطلق على المعنى الحقيقي بعد ذلك التصرف العقلي وهذا المعنى مفقود بين النخلة والحايط والجبل فان المجوز لاستعارة النخلة للرجل الطويل هو المشابهة في حصول الطول مع تقاربهما في القطر وهو غير موجود في الجبل والحايط وهكذا الملاحظة المجاورة لا بد ان يكون بالنسبة الى المعنيين معهودا ملحوظا في الانظار كالماء والنهر والميزاب لا كالشبكة والصيد فان المجاورة فيهما اتفاقية بل المتفاد من المجاورة المعتبرة هو المؤانسة والتنافر بين الصيد والشبكة واما الابن والاب فعلاقة السببية والمسببية فيهما ايضا خفية عرفا وليس اظهر خواص الابن والاب حين ملاحظتهما السببية والمسببية نعم الربية والمربوبية والرياسة والمرؤسية من الخواص الظاهرة فيهما مع ان التقابل الحاصل من جهة التضايف يوجب قطع النظر عن ساير المناسبات

وبالجملة لما كان الغرض من المجاز الانتقال من الملزوم الى اللازم فلم يظهر من العرب الا تجويز العلاقة الظاهرة الا ترى ان استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل ليس بمجرد علاقة الجزئية والكلية بل لوحظ فيه كمال النسبة بين الجزء والكل بان يكون مما ينتفي بانتفاء الجزء كالرقبة للانسان والعين للربيئة باعتبار وصف كونه ربيئة

وبالجملة الرخصة الحاصلة في النوع يراد بها الحاصلة في جملة هذا النوع وان كان في صنف من اصنافها او في افراده الشايعة الظاهرة وبهذا فالاستقراء في كلام العرب لم يحصل منه الرخصة في مثل هذه الافراد من المشابهة والسببية والمجاورة ونحوها لا انه حصل الرخصة في نوعها بعمومه وخرج المذكورات بالدليل فلاحظ وتأمل اذا تقرر ذلك فنقول قد اورد على كون الاطراد دليل الحقيقة النقض بمثل اسد للشجاع فانه مطرد مجاز فيتخلف الدليل عن المدلول وعلى كون عدم الاطراد دليل المجاز النقض بمثل الفاضل والسخي فانهما موضوعان لذات ثبت له الفضيلة والسخاء ولا يطلق عليه تعالى مع وجودهما فيه والقارورة للزجاج فانها موضوعة لما يستقر فيه الشيء ولا يطلق على غير الزجاجة واجيب عن الثاني مضافا الى ما ذكرنا بان الفاضل موضوع لمن من شأنه الجهل والسخي لمن من شأنه البخل فلا يشمله تعالى بالوضع والقارورة للزجاج لا لكل ما يستقر فيه الشيء

اقول والقارورة منقولة وقد ترك المعنى الاول والانجاز الاطراد والتحقيق انه ان اريد بكون عدم الاطراد دليل المجاز انه يقتصر فيه بما حصل فيه الرخصة من نوع العلاقة ولو في صنف من اصنافه فلا ريب ان المجاز منحصر بما حصل فيه الرخصة وهو مطرد وان اريد انه بعد حصول الرخصة في النوع غير مطرد فقد عرفت انه ليس كذلك فنقول ان عدم جواز اسئل الجدار مثلا انما هو لعدم مناسبة الاهل للجدار المناسبة الظاهرة المعتبرة في المجاز وكذلك اسئل الشجر واسئل الابريق ونحو ذلك فذلك لعدم انفهام الرخصة فيه لا لوجود المانع كما نقلنا عن بعضهم الا ترى انه يجوز ان يقال اسئل الدار واسئل البلدة واسئل الرستاق واسئل المزرعة واسئل البستان وغير ذلك ومثله اطراد الاسد لذات ثبت له الشجاعة وان كان من ساير افراد الحيوان غير الانسان وبالجملة المجاز ايضا بالنسبة الى ما ثبت نوع العلاقة فيه مطرد ولو كان

في صنف

6

الكلام في اصالة الحقيقة

في صنف من اصناف ذلك النوع **قانون** اذا المعنى الحقيقي المجازي فكلما استعمل اللفظ خاليا عن القرينة فالاصل الحقيقة اعني به الظاهر لان مبنى التفهيم والتفهم على الوضع غالبا ولا خلاف لهم في ذلك واما اذا استعمل لفظ في معنى او معان لم يعلم وضعه له فهل يحكم بكونه حقيقة فيه او مجازا او حقيقة اذا كان واحدا دون المتعدد او التوقف لان الاستعمال اعم المشهور الاخير وهو المختار لعدم دلالة الاستعمال على الحقيقة والسيد المرتضى ره على الاول لظهور الاستعمال فيه وهو ممنوع والثاني منقول عن ابن جني وجنح اليه بعض المتأخرين لان اغلب لغة العرب مجازات والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وهو ايضا ممنوع ولو سلم فمعارضته للظن الحاصل من الوضع ممنوع والثالث مبني على ان المجاز مستلزم للحقيقة فيرجع الى الاول ولا يمكن القول بمجازيته واما مع التعدد فلما كان المجاز خيرا من الاشتراك فيؤثر عليه ويترتب على ذلك لزوم استعمال امارات الحقيقة والمجاز في التمييز ونحوه وحيث لم يتميز فالتوقف ويرد بمنع استلزام المجاز للحقيقة بل انما هو يستلزم الوضع كالرحمن والحقيقة مستلزم للاستعمال وان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود **ثم اعلم** ان عدم العلم بالوضع مع العلم بالمستعمل فيه يتصور على وجهين **الاول** ان يعلم لفظا استعمل في معنى واحد او في معان متعددة ولم يعلم انه موضوع لذلك المعنى او المعاني ام لا فيحتمل عندنا ان يكون المستعمل فيه نفس الموضوع له ويحتمل ان يكون له معنى آخر وضع له ويكون هذا مجازا عنه فلا يعرف فيه الموضوع له اصلا لا معينا ولا غير معين وعلى هذا ترتب القول بكون مبنى قول الثالث على كون المجاز مستلزما للحقيقة لا على وجه الآخر ويكون ذلك الغرض مع وحدة المستعمل فيه فرضا نادرا بل لم يقف عليه اصلا **والثاني** ان يعلم الموضوع له الحقيقي في الجملة فهو يتصور ايضا على وجهين **احدهما** انا نعلم ان له معنى حقيقيا ونعلم انه استعمل في معنى خاص ايضا ولا نعلم انه هل هو او غيره وذلك الجهالة انما هو بسبب جهالة نفس الموضوع له لا بجهالة الوضع مثل انا نعلم ان ليلة القدر موضوعة لليلة خاصة واستعملت فيها ايضا مثل قوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر ولكن لا نعلمها بعينها فاذا اطلقها الشارع على ليلة النصف من شعبان مثلا او ليلة الاحدى والعشرين من رمضان مثلا فهل يحكم بمجرد ذلك الاطلاق انها هي الموضوع له اللفظ او يقال ان الاستعمال اعم من الحقيقة اذ يمكن ان يكون اطلاقها عليها من باب الاستعارة ويكون نفس الموضوع له اللفظ شيئا آخر هذا اذا لم يكن من باب التنصيص والحمل الظاهر في بيان الموضوع له كما لو انحصر الاستعمال في الواحد وقال بان ليلة القدر هي هذه وذلك مثل ان يقول اقرأ في ليلة القدر هذه الليلة فلانا ولو تعدد المستعمل فيه ح فيتضح عدم دلالة الاستعمال على شيء ويلزم السيد ومن قال بمقالته القول بتعدد الموضوع له لو عمموا المقالة وهو كما ترى **والثاني** انا نعلم ان اللفظ المستعمل في معنى او اكثر ونعلم انه له معنى آخر حقيقيا معينا في نفس الامر ايضا ولكن نشك في ان المستعمل فيه ايضا حقيقة ام لا وذلك يتصور على وجهين **احدهما** ان نشك في انه هل هو فرد من افراد المعنى الحقيقي او مجاز بالنسبة اليه **وثانيهما** ان نشك في ان اللفظ هل هو وضع له ايضا بوضع على حدة فيكون مشتركا ام لا مثل انا نعلم ان للصلوة معنى حقيقيا في الشرع قد استعمل فيها لفظها وهو المشروط بالتكبير والقبلة والقيام فاذا استعملت في الافراد المشروطة بالطهارة والركوع والسجود منها ايضا نعلم جزما انها من معانيها الحقيقية واذا اطلقت على صلوة الميت فهل هذا الاطلاق علامة الحقيقة بمعنى ان المعنى الحقيقي للصلوة هو المعنى الحقيقي للصلوة هو المعنى الاول العام لا المشروط بالطهارة والركوع والسجود ايضا او المعنى انها موضوعة بوضع على حدة للصلوة الميت ايضا او الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز فالمشهور على التوقف

لان الاستعمال اعم من الحقيقة والسيد حملها على الحقيقة فان ظهر عنده انها من افراد الحقيقة المعلومة فيلحقها
بها والا فيحكم بكونها حقيقة بالوضع المستقل فيكون مشتركا لفظا وكذلك اذا راينا اطلاق الخمر
على الفقاع وتظهر الثمرة في عدم اجراء حكم الحقيقة على المشكوك فيه واجرائه على مذهب السيد على الاحتمال
الاول والتوقف في اصل حكم الحقيقة حتى يظهر المراد منها بالقرائن على الثاني مثلا راينا ان الشارع
حكم بوجوب نزح تمام ماء البئر للخمر الخالية عن قرينة المراد مع علمنا بان المسكر المأخوذ من العنب خمر
حقيقة فيتردد الامر بين ان يكون المراد ان الفقاع مثل الخمر في الحرمة فيكون مجازا فلا يثبت جميع
احكام الحقيقة فيه ليتفرع عليه نزح جميع ماء البئر وبين ان يكون المراد منه الخمر الواقعي اما بمعنى
ان الخمر اسم للقدر المشترك بينهما فيدخل الفقاع في الخمر المطلق المحكوم عليها بوجوب نزح الجميع
او بمعنى ان الخمر كما انه موضوع للمتخذ من العنب المسكر فكذلك موضوع للفقاع ايضا فح يتوقف حتى
يظهر من القرينة ان اي المعنيين هو المراد في الخمر المطلق المحكوم عليها بوجوب نزح الجميع فظهر بما
ذكرنا ان المراد بالمعنى في قولنا اما اذا استعمل لفظ في معنى او معان ماذا وان المراد بالمعاني ماذا
وان الاول انما يتم بالنظر الى الوجه الاول اذ الخمر المستعمل فيه المعلوم واما مثل كلمة الرحمن وهو الخارج
عن المتنازع فيه اذ المجازية فيه مسلمة ان النزاع في ان له حقيقة ام لا وذلك لا ينافي القول بعدم
حقيقة عرفية فيه ايضا ومما حققنا ظهر لك انه لا منافاة بين قول المشهور بوجوب التوقف
لان الاستعمال اعم من الحقيقة في صورة تعدد المستعمل فيه وقولهم بان المجاز خير من الاشتراك اما في صورة
تردد بين كون المستعمل فيه مجازا او فردا من افراد ما هو القدر المشترك بينهما فظاهر لعدم اشتراك
لفظي هناك يرجح المجاز عليه وهو غالب موارد قولهم ان الاستعمال اعم من الحقيقة يعنون بذلك
انه لا يثبت حكم ما هو من افراد الكلي حقيقة لهذا المشكوك فيه بمجرد اطلاق الاسم عليه واما في صورة التردد
بين كون المستعمل فيه حقيقة او مجازا كما لو سلم كون صيغة افعل حقيقة في الوجوب وشك في كونه حقيقة
في الندب ايضا لاجل الاستعمال فمرادهم بقولهم ان الاستعمال لا يدل على الحقيقة وانه اعم الرد على السيد
ومن قال بمقالته فاذا قطعنا النظر عن الاستعمال فلا يوجب الاستعمال الا التوقف لا انه لا يمكن ترجيح
المجازية بدليل آخر فلذلك يقولون بان الصيغة في الندب مجاز ولا يتوقفون في ذلك فتبصر حتى لا
يختلط عليك الامر ولا باس ان نشير الى بعض الغفلات فيها ما وقع عن صاحب المدارك ره في منزوحات
البئر واعلم ان النصوص انما تضمنت نزح الجميع في الخمر الا ان معظم الاصحاب لم يفرقوا بينه وبين سائر
المسكرات في هذا الحكم واحتجوا عليه باطلاق الخمر في كثير من الاخبار على كل مسكر فيثبت له حكمه وفيه بحث فان الاطلاق
اعم من الحقيقة والمجاز خير من الاشتراك انتهى ونظير ذلك قال ايضا في رد من اوجب نزح الجميع للفقاع
مستندا باطلاق الخمر عليه في الاخبار وانت خبير بعدم صحة الجمع بين قوله فان الاطلاق اعم وقوله المجاز
خير من الاشتراك ويظهر وجهه بالتامل فيما حققناه واما نظر جمهور علمائنا في الاستدلال بتلك الاخبار فليس
الى كون المسكرات خمرا حقيقة والفقاع خمرا كذلك بل وجه استدلالهم هو ان الاستعارة والتشبيه المطلق يقتضي
اعتبار المشابهة في جميع الاحكام لوقوعه في كلام الحكيم او الاحكام الظاهرة الشائعة ومنها حكم النجاسة
ومقدار النزح وقد ذكروا في مثل ذلك وجوها ثلثة احدها الاجمال لعدم تعين وجه الشبه الثاني العموم
لوقوعه في كلام الحكيم الثالث التشريك في الاحكام الشائعة وهو اظهر الاحتمالات ومن هذا القبيل قولهم
عليهم السلام الطواف بالبيت صلوة

الكلام في مسئلة الدوران

قانون قد ذكرنا ان الاصل في التفهيم والتفهم هو الوضع وايضا الاصل
والظاهر تقتضيان عدم ارادة الزائد على المعنى الواحد وعدم وضع اللفظ لاكثر من معنى واحد حتى يكون
مشتركا

مشتركا او منقولا وعدم ارادة معنى آخر من اللفظ غير المعنى الاول بسبب علاقة حتى يكون مجازا فحيث علم
وجود هذه المعاني الثلث وارادة هذه الامور من اللفظ بقرينة حالية او مقالية فهو وان احتمل ارادة هذه الامور
من اللفظ ولم يكن قرينة عليها فلا ريب انه يجب الحمل على الموضوع له الاولي كما تقدم واما لو كان الاحتمال والتردد
بين هذه الامور المخالفة للاصل الموضوع له المتجددة الطارية له الحاصلة بسبب دواع خارجية فيتصور هناك
صور عديدة يعبر عنها الاصوليون بتعارض الاحوال الحاصل من دوران اللفظ بين بعض من الاشتراك والنقل
والتخصيص والاضمار والمجاز وبعض آخر والتخصيص والاضمار وان كانا قسمين من المجاز لكنه لما كان لهما مزيد اختصاص
والمجاز افردوهما من اقسام المجاز وجعلوهما قسيما له وذكروا لكل واحد منها مرجحا على الآخر فمنها ان المجاز
ارجح من الاشتراك لكثرته واوسعيته في العبارة وكونه افيد لانه لا توقف فيه ابدا بخلاف المشترك والا
شتراك ارجح من المجاز من حيث الابعدية عن الخطا اذ مع عدم القرينة يتوقف بخلاف المجاز فيحمل على الحقيقة
وقد يكون غير مراد في نفس الامر وان المجاز يبلغ من كل من المعنيين فيكثر الفائدة بخلاف المجاز والاشتراك
ارجح من النقل لان النقل يقتضي الوضع في المعنيين على التعاقب ونسخ الوضع الاول بخلاف الاشتراك
والنسخ يقتضي بطلان المنسوخ والاشتراك يقتضي التوقف فيكون اولى وان الاشتراك اكثر من النقل
والاضمار ارجح من الاشتراك لاختصاص الاجمال الحاصل بسبب الاضمار ببعض الصور وذلك حيث لا يتعين
المضمر وتعميمه في المشترك وان الاضمار اوجز وهو من محاسن الكلام والتخصيص ارجح من الاشتراك لانه خير من
المجاز وهو خير من الاشتراك والمجاز ارجح من النقل لاحتياج النقل الى اتفاق اهل اللسان على تغيير الوضع
والمجاز يفتقر الى قرينة صارفة وهي يسيرة والاول متعسر والمجاز فوائده اكثر من النقل ونظير
ذلك ترجيح الاضمار عليه ايضا والتخصيص ارجح من النقل لانه ارجح من المجاز وهو ارجح من النقل والتخصيص ارجح
من المجاز لحصول المراد وغيره مع عدم الوقوف على قرينة التخصيص والمجاز اذا لم تعرف قرينة تحمل على
الحقيقة وهي غير مرادة والتخصيص ارجح من الاضمار لكونه ارجح من المجاز المساوي للاضمار الى غير ذلك
من الوجوه التي ذكروها وفي كثير منها نظر واكثرها معارض بمثلها والبسط في تحقيقها وتصحيحها لا يسع هذا المختصر وحاصل
غرض المستدل في ترجيح هذه الوجوه ابدا كون صاحب المزية الكاملة اولى بالارادة للمتكلم فلا بد من حمل كلامه
على ما هو اكمل واحسن وان تم فائدة فلا يختار المتكلم ما هو اخس وانقص وايضا فائدة الاكثر اكثر والغلبة وحال
الغير ذي الغلبة نادرة بالنسبة الى غيرها والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وفيه انا نمنع ان غالب المتكلمين في غالب
كلماتهم يعتبرون ذلك فان قيل الحكماء منهم يعتبرون ذلك وما يجدي لكلام الاصولي هو ملاحظة كلام الشارع
وهو حكيم فيقال ان الحكمة لا يقتضي ذكر الاتم والاحسن غالبا بل ربما يقتضي الانقص نعم اذا كان المراد
اظهار البلاغة للاعجاز ونحوه فيعتبر ما له مزيد دخل بموافقة مقتضى المقام والخلوص عن التعقيد اللفظي
والمعنوي وما يرتبط بالمحسنات اللفظية والمعنوية ولكن مقتضى المقامات مختلفة وما نحن بشأنه في كلامهم
ليس له مزيد دخل في بيان الاحكام الشرعية التي هو محط نظر الاصولي ومع تسليم ذلك فنمنع حجية هذا
الظن والتحقيق ان المجاز في نفس الامر اغلب من غيره من المذكورات في اكثر كلام المتكلمين ولا يمكن
انكار هذه الغلبة وكذلك التخصيص اغلب افراد المجاز في العام لا مطلق واما حصول الغلبة في غيرهما
فغير معلوم بل وندرتها معلومة فعلى هذا فتقدم المجاز على الاشتراك والنقل بل ولا يبعد ترجيحه على الاضمار
ايضا ويقدم التخصيص على غيره من اقسام المجاز وغيره لان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب اما حجية مثل
هذا الظن فيدل عليه ما يدل على حجية اصالة الحقيقة مع احتمال ارادة المجاز وخفاء القرينة فكما ان الوضع
من الواضع فهذه الامور المخالفة الطارية عليه ايضا من جانب الواضع ولذا ترى ان المعنى المجازي وضع

ثانوى فكما يكتفى فى المعنى المجازى بالقرائن المعهودة المعدودة فكذا يكتفى فى معرفة ان ذلك اللفظ مجاز
لا مشترك ولا منقول بقرينة الغلبة سيما والاصل عدم الوضع الجديد وعدم تعدده وعدم الاضمار وعن ذلك
ولم نقف على من منع اعتبار مثل هذا الظن من الفقهاء وبالجملة فلا مناص عن العمل بالظن فى دلالة الالفاظ خصوصا
على قول من يجعل الاصل جواز العمل بالظن الا ما خرج بالدليل مع انه يظهر من تتبع تضاعيف الاحكام الشرعية
والاحاديث اعتبار هذا الظن فلاحظ وتامل وان شئت ارشدك الى موضع واحد منها وهو ما دل على حلية
ما يباع فى اسواق المسلمين وان اخذ من يد رجل مجهول الاسلام فروى اسحق بن عمار فى الموثق عن العبد الصالح عليه السلام
انه قال لا باس بالصلوة فى فرو اليمانى وفيما صنع فى ارض الاسلام قلت فان كان فيها غير اهل الاسلام قال اذا
كان الغالب عليها المسلمين فلا باس ويدل على ذلك العرف ايضا فلاحظ **ثانيها** ان كل لفظ ورد فى
كلام الشارع فلا بد ان يحمل على ما علم ارادته منه ولو كان معنى مجازيا وان لم يعلم المراد منه فلا بد من ان يحمل
على حقيقة اصطلاحه سواء ثبت له اصطلاح خاص فيه او لم يثبت بل كان هو اصطلاح اهل زمانه وان
لم يعلم ذلك ايضا فيحمل على اللغوى او العرفى ان وجد احدهما بضميمة اصالة عدم النقل فاذا وجد احد
منهما واتحد فهو وان تعدد فيجرى فى تحصيل الحقيقة باستعمال الامارات او القرينة المعينة للمراد ثم يعمل على مقتضاه
من الترجيح او التوقف وان وجد كلاهما فان كان معنى العرفى هو عرف المتشرعة فهو محل النزاع فى ثبوت
الحقيقة الشرعية والا فالمشهور تقديم العرف العام لافادة الاستقراء ذلك وقيل بتقديم اللغة مطلقا
لاصالة عدم النقل والاول اظهر **واما ثبوت الحقيقة الشرعية ففيه خلاف** والمشهور بينهم ان النزاع فى ثبوت
مطلقا والنفى مطلقا والحق كما يظهر من بعض المتاخرين التفصيل وتحرير محل النزاع هو ان كثيرا من الالفاظ
المتداولة على لسان المتشرعة اعنى بهم من يتشرع بشرعنا فقهيا كان ام عاميا صار حقايق فى المعانى
الجديدة التى استخدثها الشارع ولم يكن يعرفها اهل اللغة مثل الصلوة فى الاركان المخصوصة والصوم فى
امساك المخصوص الى غير ذلك فهل ذلك بوضع الشارع اياها فى ازاء هذه المعانى بان نقلها عن
المعانى اللغوية ووضعها لهذه المعانى الجديدة او استعملها مجازا مع القرينة وكثر استعماله فيها الى ان استغنى
عن القرينة فصارت حقايق او لم يحصل الوضع الثانوى فى كلامه باحد من الوجهين وكان استعماله فيها
بالقرينة ويظهر ثمرة النزاع اذا وجدت فى كلامه بلا قرينة فان قلنا بثبوت الحقيقة فلا بد من حملها على هذه
المعانى والا فعلى اللغوى وقد طال التشاجر بينهم فى الاستدلال ولكل من الطرفين حجج واهية واقوى ادلة
النافين اصالة عدم النقل واقوى ادلة المثبتين الاستقراء فيدور الحكم مدار الاستقراء وقد يستدل بالتبادر
بانه اذا استعمال هذه الالفاظ فى كلام الشارع يتبادر فى اذهاننا تلك المعانى وهو علامة الحقيقة
وهذا الاستدلال من الغرابة بحيث لا يحتاج الى البيان اذ من الظاهر ان المعتبر من التبادر هو تبادر
المعنى من اللفظ عند المتحاورين بذلك اللفظ فاذا سمع النحوى لفظ الفعل من اللغوى وتبادر
الى ذهنه ما دل على معنى فى نفسه مقترن باحد الازمنة لا يلزم منه كونه حقيقة فيه عند اللغوى ايضا وربما
زاد بعضهم مصادرة وقال الظاهر ان ذلك التبادر لكثرة استعمال الشارع لا لاجل الف المتشرعة بهذا
المعنى ثم اغرب وقال ان التبادر معلوم وكونه لاجل الف عن الوضع غير معلوم لكشفه عن وضع الشارع
وهو مقلوب عليه بان التبادر معلوم وكونه من اجل وضع الشارع غير معلوم وعلى المستدل الاثبات
ولا يكفيه الاحتمال وكيف كان فالحق ثبوت الحقيقة الشرعية فى الجملة واما فى جميع الالفاظ و
الازمان فلا والذى يظهر من استقراء كلمات الشارع ان مثل الصلوة والزكوة والصوم والحج و
الركوع والسجود ونحو ذلك قد صار حقايق فى صدر الاسلام بل ربما يقال انها كانت حقايق فى هذه

المعانى

حقيقة شرعية

الدوان ص

مام

المعانى فى قبل شرعنا ايضا لكن حصل اختلاف فى الكيفية وحصول لها فيها وفى غيرها من الالفاظ الكثيرة فى زمان
الصادقين عليهما السلام ومن بعدهما لا ينبغى التامل فيه كما صرح به جماعة من المحققين واما مثل لفظ الوجوب والسنة
والكراهة ونحوها فثبوت الحقيقة فيها فى كلامهما ومن بعدهما عليهما السلام ايضا محل تامل فلا بد للفقيه من التتبع والتحرى
ولا يقتصر ولا يقلد ثم ان ما ذكرنا من الوجهين فى كيفية صيرورتها حقيقة فالاول منهما فى غاية البعد بل الظاهر
هو الوجه الثانى وعليه فلا يحصل ثمرة النزاع الا فيما علم انه صدر بعد الاشتهار فى هذه المعانى الى ان استغنى عن
القرينة فان علم انه كان بعده فيحمل على الحقيقة والا فيمكن صدوره قبله ويحتمل فيمكن ارادة المعانى الجديدة و
احتفى القرينة ويمكن ارادة المعنى اللغوى والاصل عدمها فيحمل على اللغوى وهذا اقرب ويرجع الى التفصيل الذى
ذكرنا وليتأمل لئلا تختلط الامر والله الهادى **ثم اعلم** انه قد نسب الى بعض المنكرين للحقيقة الشرعية القول
بان الشارع لم يستعمل تلك الالفاظ فى المعانى المخترعة بل يقول انه انما استعملها فى المعانى اللغوية والزوائد
شروط الصحة للعبادة فالصلوة مثلا مستعملة فى الدعاء وكونه مقترنا بالركعات شرط الصحة للدعاء
خارج عن المشروط وكذلك الغسل هو غسل المشروط بزوايد وهكذا فلا نقل عنده ولا حقيقة جديدة ورد بانه
يلزمه ان لا يكون المصلى مصليا اذا لم يكن داعيا فيها كالاخرس او لم يكن متبعا كالمنفرد وهو باطل ويلزم
هذا القائل نفى التركيب فى الماهيات المخترعة عند الشارع ويظهر ثمرته فى امكان جريان اصل العدم فى
اثبات الاجزاء والشرايط وعدمه وبيان ذلك انه لا خلاف ولا ريب فى كون الاحكام الشرعية
توقيفية لا بد ان تبلغ من الشارع واما موضوعات الاحكام فان كانت من قبيل المعاملات فيرجع
فيها الى العرف واللغة واهل الخبرة كالبيع والارش ونحوهما وكذلك كل لفظ يستعمل فى كلام الشارع
لافادة الحكم او لافادة بيان الماهية العبادة كالغسل بفتح الغين والمسح ونحوهما وان كانت من قبيل
العبادات كالصلوة والغسل ونحوهما فهو ايضا كنفس الاحكام فانها حقايق محدثة من الشارع لا يعلمها
الا هو واما هذا القائل فيرجع فيها ايضا الى اللغة والعرف كالمعاملات لانه لم يقل بكونها منقولات غاية
الامر ان يقارنها ما يثبت عنده من الشرايط فان قلنا بجعل الماهيات الجديدة من جانب الشارع وجعل
انها بغير العبادات من باب مركب ذى اجزاء ينتفى بانتفاء احد اجزائه فلا بد من حصول الامتثال من
حصول العلم بمجموع اجزائه وشرائطه فاذا شك فى كون شىء جزء له وشرطا له فلا يمكن القول بان
الاصل عدم المدخلية للزوم علم بالاتيان بالماهية المعينة ولا يكفى فى ذلك عدم العلم بعدم الاتيان و
اما على القول بعدم تركيب جديد فان المكلف به هو المعنى اللغوى ولا تامل فيه واما الباقى فهى امور خارجة
يمكن نفى ما شك فى ثبوته فى الشرايط الخارجة باصل العدم كالمعاملات واما دفع كلام هذا القائل بالبناء
على القول بثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه بان يقال بطلان قوله بثبوت حقيقة الشرعية فواضح فان
الصلوة اسم لهذا المركب وكذا الغسل والوضوء فكيف يحملها على الدعاء والغسل بفتح الغين وعلى القول
بعدمها فبعد وجود القرينة الصارفة عن معنى اللغوى لا بد ان يحمل على الشرعى لكونه اشهر مجازاته وابعدها هو
غريب لما عرفت انه منكر للحقيقة بل منكر الماهيات المحدثة ثم بعد القول ببطلان مذهب هذا القائل والبناء
على المشهور من كون تلك الماهيات ماهيات محدثة فهل يجوز اجراء اصل العدم فيها بمعنى انا اذا شككنا فى كون
شىء جزءا لها او شرطا لصحتها فهل يمكن نفيه باصالة العدم او لا بد من اتيانه بما يوجب اليقين بحصول الماهية
فى الخارج فيه خلاف ولا بد فى تحقيق ذلك من تمهيد مقدمة وهى انهم اختلفوا فى كون العبادات اسامى
للصحيحة او الاعم منها وهذا الخلاف لا يتوقف على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فيها بل يكفى فيه
ثبوت الحقيقة المتشرعة ومطلق استعمال الشارع تلك الالفاظ فيها فالنزاع فى الحقيقة فى انه متى اطلق

العبادات اسم للصحيح منها او الاعم

لفظ دال على تلك الماهية المحدثة فلم يرد الصحيحة منها او الاعم منها والثمرة في هذا النزاع تظهر فيما لو علم
بعدم تحصيل الامتثال بمجرد عدم العلم بالف د لصدق الماهية عليها او لابد من العلم بالصحة فيع الشك في مدخلية
شيء في تلك الماهيات جزءا كان او شرطا فلا يحكم بمجرد فقدان ذلك بالبطلان على الثاني بخلاف الاول
للشك في مدخلية شيء في الصحة وما يظهر من كلام بعضهم من الفرق بين الشك في الجزء والشرط ان الاول اعتبر
على القول الثاني ايضا فلعله مبني على ان المركب لا يتم الا بتمام الاجزاء فكيف يصدق الاسم على التام
مع الشك في جزئية شيء آخر له وفيه ان مبنى كلام القوم على العرف وانتفاء كل جزء لا يوجب انتفاء المركب
عرفا ولا يوجب عدم صدق الاسم في المتعارف الا ترى ان الانسان لا ينتفي بانتفاء الاذن منه او
اصبع عرفا بخلاف مثل رأسه ورقبته والحاصل انه لا ريب في ان الماهيات المحدثة امور مخترعة من الشارع و
لا شك ان ما احدثه الشارع متصف بالصحة لا غير بمعنى انه بحيث لو اتي به على ما اخترعه الشارع يكون موجبا
للامتثال للامر بالماهية من حيث امر بالماهية لكنهم اختلفوا في هذا الاختلاف لوجهين احدهما ان نقول وضع
الشارع هذه المركبات او استعمل فيها بمناسبة فهو يريد تلك الماهية على وجه الصحيح بالمعنى المذكور من جهته المذكورة
وهذا القدر متفق الارادة ولكنه لما كان الماهية عبارة عن المركب عن الاجزاء باجمعها من دون مدخلية الشرائط
والشرائط خارجة عنها ولا مانع من وضع اللفظ بازاء الماهية مع قطع النظر عن كونها جامعة للشرائط
ولا من وضعه بازاء الماهية مع ملاحظة اجتماعها لشرائط الصحة واختلفوا في ان الالفاظ هي موضوعة
للماهية مع اجتماع الشرائط او الماهية المطلقة فمراد من يقول انها اسام للصحيحة انها اسام للماهية المجتمعة
لشرائط الصحة الزائدة على الصحة الحاصلة من جهة الماهية من حيث هي ومراد من يقول انها اسام لنفس
الماهية الصحيحة من حيث هي القابلة لصحة الزائدة على هذه الحيثية وعدمها والحاصل ان الاول يقول بان
الصلوة اسم للاركان المخصوصة حال كونها جامعة للشرائط مثل الطهارة عن الحدث والخبث والقبلة و
غير ذلك لا انها اسم للاركان المخصوصة والشرائط معا والثاني يقول بانها اسم للصلوة بدون اشتراط
اجتماعها للشرائط ولا مع الشرائط فيظهر الثمرة فيما لو حصل الشك في شرطية شيء لصحة الماهية على القول
بانها اسامي للصحيحة الجامعة لشرائط الصحة فلا بد من العلم بحصول الموضوع له في حصول الامتثال الامر بها
ولا يحصل الا مع العلم باجتماعه لشرائط الصحة واما على القول الآخر اعني وضعها لنفس الاجزاء المجتمعة مع قطع
النظر عن الشرائط فيحصل الامتثال بالامر الوارد بالعبادة بمجرد الاتيان بها وبما علم من شرائطها وما في
ان الشك في الشرط يوجب الشك في المشروط معناه ان الشك في تحقق الشرط المعلوم الشرطية لا الشك
في ان لهذا الشيء شرطا يتوقف صحته عليه ام لا والوجه الثاني ان مع قطع النظر عن الشرائط ايضا
قد يحصل الاشكال بالنظر الى ملاحظة الاجزاء فان النقص في اجزاء المركب قد لا يوجب سلب اسم المركب عنه عرفا
كما ذكرنا في الانسان المقطوع الاذن او الاصبع فالصلوة اذا كانت في الاصل موضوعة للماهية التامة
الاجزاء ولكن لم يصح سلبها عنها بمجرد النقص في بعض الاجزاء فيتم القول بكونها اسما للاعم من الصحيحة فيرجع
الكلام الى وضعها لما يقبل النقص الذي لا يوجب خروجها عن الحقيقة عرفا وذلك لا يستلزم كون
الناقصة مأمورا بها ومطلوبا بها لان مجرد صدق الاسم عند الشارع لا يوجب كونها مطلوبا له ويظهر الثمرة
في ما لو نذر احد ان يعطي شيئا لمن رآه يصلي فرأى من صلى ونقص طمأنينة في احد السجدتين مثلا او لم يقرأ
السورة في احد الركعتين فبرء النذر بذلك لا يستلزم كون تلك الصلوة مطلوبا للشارع ومأمورا بها
فكونها مصداق الاسم معنى وكونها مأمورا ومطلوبا بحصول الامتثال معنى آخر اذ لا بد في الامتثال مضافا
الى صدق الاسم كونها صحيحة ايضا ويتفاوت الاحكام بالنسبة الى الامرين ويظهر الثمرة فيما لو اريد اثبات
ايضا
المطلوبية

المطلوبية والصحة في مجرد صدق الاسم فيما لو شك في جزئية شيء من الصلوة ولم يعلم دليل مدونه فعلى الاول
القول بكونها اسم للاعم يثبت المقصود وعلى القول بكونها اسما للصحيحة التامة الاجزاء الجامعة للشرائط فلا
لعدم معلومية تامية الاجزاء ح وجامعية لشرائط الصحة من الحيثية التي قدمنا ذكرها وغيرها من سائر الشرائط
الصحة ثم ان الاظهر عندي هو كونها اسامي للاعم بالمعنيين كما يظهر من تتبع الاخبار ويدل عليه عدم صحة السلب
عما لو اخل بف ده وصحته بل هو اكثر ما علم ف ده ايضا ويتبادر القدر المشترك منها ويلزم على القول بكونها اسامي
للصحيحة لزوم القول بالف ماهية لصلوة الظهر مثلا فصلوة الظهر للمسافر شيء وللحاضر شيء آخر وللحائض شيء و
للناسي شيء آخر وكذلك للشاك وللمتيمم والصحيح والمريض والمحبوس والمضطر والغريق الى غير ذلك من اقسام
الناسي في جزئيات مسائله وهكذا الى غير ذلك واما على القول بكونها اسامي للاعم فلا يلزم شيء من ذلك لان
هذه احكام مختلفة ترد على ماهية واحدة مع ان الصلوة شيء والوضوء والغسل والوقت والساتر والقبلة وغيرها
اشياء آخر وكذلك اتصاف الصلوة بالتلبس بها والظاهر ان لكل شيء منها اسماء آخر ولا دخل لاشتراط
الشيء بشيء في اعتباره في تسميته به ومما يؤيد كونها اسامي للاعم اتفاق الفقهاء على ان اركان الصلوة هي
ما يبطل الصلوة بزيادتها ونقصها عمدا او سهوا اذ لا يمكن زيادة الركوع مثلا عمدا الا عصيانا ولا ريب
في كونه منهيا عنه ومع ذلك يتدارك ركوعا بالاتفاق ان مرادهم صورة الركوع لا الركوع الحقيقي وان لم يكن صحيحا
فان من انحنى في الصلوة بمقدار الركوع لاجل اخذ شيء من الارض سيما وضع اليد على الركبة بحيث يحسب الناظر انه
قد ركع فلا يوجب بطلان الصلوة من اجل زيادة الركن فالمراد اطلاق الاسم في عرف المتشرعة حقيقة
وهو لا يتحقق الا مع كون الركوع اسما للاعم من الصحيحة واحتجوا بالتبادر وصحة السلب عن العاري عن الشرائط
وكون الاصل مثل لا صلوة الا بطهور الاستعمال في نفي الحقيقة لانه المعنى الحقيقي وفي الاول ليس منع ولعل
المدعي لذلك انما غفل من جهة الاوامر لان الامر لا يتعلق بالفاسد وهذا فاسد لعدم انحصار محل النزاع
في الاوامر فالامر قرينة لارادة الصحيحة وذلك لا يستلزم وضعها لها واما قوله ع لا صلوة الا بطهور فيتوجه
المنع فيما ادعوه في خصوص هذا التركيب كما لا يخفى على من لاحظ النظاير كقوله ع لا عمل الا بنية ولا نكاح الا
بولي ولا صلوة لجار المسجد الا في المسجد وغير ذلك فان القدر المسلم في اصالة الحقيقة انما هو في مثل لا رجل
في الدار وامثاله مما يراد الهيئات والتركيبية التي نفي الذات موجودة فيها في الجملة جزما وليس المراد فيها الا
نفي صفة من صفاتها لا يمكن دعوى اصالة الحقيقة فيها وفيما نشك كونه من هذه الجملة مثل ما نحن فيه خصوص
الصلوة والصيام ونحوهما مما يحتمل فيه هذا الاحتمال السخيف وهو كونها اسامي للصحيحة بحيث يمكن عرفا
نفي الذات بمجرد انتفاء شرط من شروطها بل ومع الشك في حصول شرط من شروطها فهو لا يخرج هذه الهيئة
عما هو ظاهر فيه في العرف ولذلك تداوله العلماء هذا التداول في مباحث المجمل والمبين ولم يجعلوا ارادة
نفي الحقيقة والذات الا على تقدير هذا القول الضعيف وذلك ليس لان الاصل الحمل على الحقيقة بل
الاصل هذا خلافه بل لان دعوى كون هذه الالفاظ اسامي للصحيحة صارت قرينة لحمل هذه العبارة
على مقتضى الحقيقة القديمة التي هو الموضوع له لكلمة لا فقالوا ان حملها على نفي الذات ح ممكن فح
نقول حمل هذه العبارة على نفي الذات مع كونها ظاهرة في نفي صفة من صفاتها انما يمكن اذا ثبت كون
الصلوة اسما للصحيحة والا فهو مناف لسياق نظايرها سيما مثل قوله لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد
فاذا اردنا اثبات كون الصلوة اسما للصحيحة بسبب مقتضى القديمة فذلك يوجب الدور الا ان يكون
مراد المستدل ان اصالة الحقيقة يقتضي ذلك خرجنا عن مقتضاها في غيرها بالدليل وبقي الباقي فهذا
نقول ان مثل قوله لا صلوة الا بطهور مما كان الفعل المنفي عبادة خارجة عن سياق النظاير وباق

على مقتضى الاصل ولا ريب ان ذلك خلاف الانصاف فان ظن هذه فى جنب الباقى ليست الا كشعرة سوداء
فى بقرة بيضاء ولذلك لم يتمسك احد من العلماء القول فى ذلك المبحث بل تمسكوا باصالة الحقيقة و
تمسكوا بالقول من كونها موضوعة للصحيحة من العبادات والانصاف ان كون هذه منافية لسياق ا
النظاير من الادلة على كون العبادات اسامى للاعم فهو على ذلك ادل مما اراده المستدل وايضا نقول بعد
التسليم ان هذا انما يدل على ان الصلوة التى لا طهور لها ولا فاتحة فيها ليست بصلوة ولا يدل على ان الصلوة اسم
للصحيحة كما لا يخفى اذ لو حصل الطهور والفاتحة للصلوة وشككنا ان السورة ايضا واجبة مع الفاتحة ام لا فهذا
الحديث لا ينفى كون الصلوة الخالية عنها صلوة ولا يدل على ان الصلوة اسم للكل ما جامع لجميع الشرايط هذا
ثم اعلم ان الشهيد ره قال فى القواعد الماهيات الجعلية كالصلوة والصوم وساير العقود لا يطلق على الفاسد
الا الحج لوجوب المضى فيه فلو حلف على ترك الصلوة او الصوم اكتفى بمسمى الصحة وهو الدخول فيها فلو افسدها بعد ذلك
لم يزل الحنث ويحتمل عدمه لانه لا يسمى صلوة شرعا ولا صوما مع الفساد اما لو تحرم فى الصلوة او دخل فى الصوم
مع مانع من الدخول لم يحنث قطعا انتهى والظاهر ان مراده اكتفى بمسمى الصحة فى الحنث يعنى لو حلف على ترك
الصلوة مثلا فى مكان مكروه يحصل الحنث بمجرد الدخول واقول يظهر من قوله ره الا الحج لوجوب المضى فيه ان
كلامهم فى الاوامر والمطلوبات الشرعية وان مرادهم ان الفاسد لا يكون مطلوبا له الا الحج فانه يجب المضى
فى فاسده لا فى مطلق التسمية والاصطلاح ولو لاغراض اخر مثل كونها علامة للاسلام وموجبا لجواز اكل الذبيحة
بمجرد ذلك حسبما فهمنا ونحو ذلك وذلك لانه قده ان كان اراد من الاطلاق اعم من الاطلاق
الحقيقى فلا ريب ان اطلاق الصلوة مثلا على الفاسدة واستعمالها فيها فى كلام الشارع والمتشرعة فوق
حد الاحصاء وان اراد منه اطلاق الحقيقى فلا معنى للتخصيص الحقيقة بالحج والتفصيل اذ مجرد الامر بالمضى لا
يوجب كون اللفظ حقيقة فيه فظهر ان مراده الاطلاق على سبيل الطلب والمطلوبية فان التسمية فى كلام
الشارع مما لا يقابل بالانكار ولنشر الى بعض ما يفيد ذلك وهو ما رواه الكلينى فى الموثق كالصحيح لابان بن
عثمان عن الفضيل بن يسار عن ابى جعفر ع قال بنى الاسلام على خمس الصلوة والزكوة والحج والصوم والولاية
ولم يناد بشىء كما نودى بالولاية فاخذ الناس باربع وتركوا هذه يعنى الولاية فان من الظاهر الواضح ان المراد
باربع هو الاربع من الخمس والتحقيق ان عبادة هؤلاء فاسدة كما دل عليه الاخبار وكلام الاصحاب فالاخذ
الاربع على هذا الوجه لا يكون الا مع جعلها اسامى للاعم وذلك لا ينافى كون المطلوب فى نفس الامر هو ا
الصحيح ولا الاكتفى بالتسمية بالاسم كما يشير من التسمية عرفا وان كان المسمى شرعيا ومن جملة ما ذكر
قوله ع دعى الصلوة ايام اقرائك فان صيرورة الصلوة صحيحة انما يكون بان لا يكون فى ايام الحيض والتسمية
بالصلوة انما كانت قبل هذا النهى وليس المعنى ان الصلوة التى لا تكون فى حال الحيض اتركها فى حال الحيض بل
معناه اتركى الصلوة فى حال الحيض وادعاء ان التسمية واثبات الشرط هنا قد حصلا بجعل واحد يكذبه ا
الوجدان السليم لتقدم التسمية وضعا وطبعا وما ذكر انما يصح اذا قيل معناه ان الاركان المخصوصة التى
هى جامعة لجميع الشرايط ولكونها فى غير هذه الايام واسمها صلوة لا تفعليها فى هذه الايام والمفروض
ان كونها فى غير هذه الايام انما يستفيد من قوله لا تفعليها فيها واما على القول بكونها اسما للاعم فلا يرد شىء من ذلك
اذ يصح المنع عن الصلوة مع قطع النظر عن كونها فى هذه الايام او غيرها ومما ذكرنا يظهر ما فى قوله ره لانه لا يسمى
صلوة شرعا ولا صوما مع الفساد ولعل نظره ونظر من وافقه الى ان الظاهر من حال المسلم فى نذر الفعل او
الحلف عليه هو قصد الفعل الصحيح فالحنث انما هو لاجل الصحة وعدم الصحة لا لانه ليس بصلوة فتعدوا من
من عدم الصحة الى نفى الذات فلو نذر احد ان يصلى ركعتين فى وقت خاص فالقائلون بكونها اسما للاعم ايضا
يقولون

يقولون بان الفاسدة لا يكفى وكذا لو نذر ان يعطى مصليا شيئا فلا يبرء نذره باعطائه لمن علم فساد صلوته ويظهر
الثمرة فيما جهل حاله بالخصوص من جهة نفس الامر لعدم المعرفة بحال المصلى او من جهة نفس الحكم للاختلاف فى اصل من جهة
الادلة فى حقيقة العبادة ولا مرجح عنده لاعتبار الصحة عنده او عند المصلى الذى يريد ان يعطيه مثلا وعلى هذا فلو
حلف ان لا يبيع الخمر فيحنث ببيعها وان كان بيعها فاسدا كما ذهب اليه الاكثر لاجل تحقق البيع ولا ينافى ذلك
حمل فعل المسلم على الصحة كما كان ينافيه فى المثال المتقدم والظاهر ان ذلك ايضا لكون البيع اسما للاعم ويشير
الى جريان الخلاف فى المعاملات ايضا ومما يؤيد كونها اسامى للاعم انه لا اشكال عندهم فى صحة اليمين على ترك
الصلوة فى مكان مكروه او مباح مثلا على فرضهم فيحكم بصحتها وحصول الحنث بفعلها ويلزمهم على ذلك المحال
لانه يلزم ح من ثبوت اليمين نفيها فان ثبوتها يقتضى كون الصلوة منهيا عنها والنهى فى العبادة مستلزم للفساد
وكونها فاسدة مستلزم لعدم تعلق اليمين بها اذ هى انما تتعلق بالصحيحة على مفروضهم فيحكم بصحتها وبعد تعلق اليمين
لا يتحقق الحنث لعدم تحقق الصلوة الصحيحة والقول بان المراد الصلوة الصحيحة لولا اليمين لا يجعلها صحيحة فى نفس
الامر حقيقة كما هو مراد القائل ويجرى هذا الكلام فى المعاملات ايضا ان قلنا بدلالة النهى على الفساد فيها ايضا
ومما يؤيده ايضا انه يلزم على القول بكونها اسامى للصحيحة ان يفتش عن احوال المصلى اذا اراد ان يعطيه
شيئا لاجل النذر اذا لم يعلم مذهبه وصحة صلوته فى نفس الامر فان حمل فعل المسلم على الصحة لا يكفى هنا فان
غاية ذلك حمل فعل المسلم على الصحيح عنده والصحة قد يختلف باختلاف الاراء فاذا راى من نذر شيئا
للمصلى رجلا صاليا يصلى بجميع الاركان والاجزاء ولكن لا يدرى انه هل صلى بغسل عن الجنابة بلا وضوء ام مع
الوضوء وهو يرى بطلان الصلوة به وذلك الصالح قد يكون رايه او راى مجتهده الصحة والمفروض ان المعتبر فى
الوفاء بالنذر على تكليفه ملاحظة الصحيح عنده المطابق لنفس الامر بظنه وكذلك ملاحظة غيره من الاختلافات
فى الاجزاء وساير الشرايط ولا ريب ان الصحيح من العبادة ليس شيئا واحدا حتى يبنى عليه فى المجهول الحال على حمل
فعل المسلم على الصحة ولم نقف الى الان على من التزم هذه التفحصات والتدقيقات ويعطون الى من ظاهره
الوفاء وليس ذلك الا لاجل كونها اسامى للاعم ولعل لاجل ذلك لا يتفحص المؤمنون فى الاعصار والامصار
عن مذهب الامام فى جزئيات مسائل الصلوة مثل انه هل يعتقد وجوب السورة او ندبها او وجوب القنوت
او ندبه وبما يتمون به بعد ثبوت عدالته نعم اذا علم المخالفة فلا يصح الاقتداء فيما يعتقده باطلا مثل لو ما ترك
الامام السورة او نحو ذلك فما لم يعلم بطلانه يجوز الاقتداء به ويصح صلوته لانه ائتم بمن يحكم بصحة صلوته شرعا
والقدر الثابت من المنع هو ما علم بطلانه وان كان صحيحا عند الامام فليس هذا الا من جهة كفاية مسمى الصلوة
ما لم يعلم المأموم بطلانه على مذهبه لانه لا يصح الاقتداء حتى يعلم انه صحيح على مذهبه بقى الكلام فى بيان
بعض ما اشار الشهيد ره وهو امور الاول انه يستفاد منه ان الحقايق الشرعية كما تثبت فى العبادات
تثبت فى المعاملات ايضا وهو كذلك وقد يظهر من بعضهم اختصاص ذلك بالعبادات وهو ضعيف
وعلى هذا فيمكن عطف قوله ره وساير العقود على تاليه لا الماهيات الجعلية ايضا والثانى ان الخلاف
فى كون الالفاظ اسامى للصحيحة او الاعم لا يختص بمثل الصلوة والصوم بل يجرى فى ساير العقود ايضا و
هو ايضا كذلك قال المحقق فى الشرايع فى كتاب الايمان اطلاق العقد ينصرف الى العقد الصحيح دون
الفاسد ولا يبرء بالبيع الفاسد لو حلف ليبيعن وكذا غيره من العقود وقال الشهيد الثانى فى شرحه عقد البيع
وغيره من العقود حقيقة فى الصحيح مجاز فى الفاسد لوجود خواص الحقيقة والمجاز فيهما كمبادرة المعنى الى ذهن
السامع عند اطلاق قولهم باع فلان داره وغيره ومن ثم حمل الاقرار به عليه حتى لو ادعى ارادة الفاسد
لم يسمع اجماعا وعدم صحة السلب وغير ذلك من خواصه ولو كان مشتركا بين الصحيح والفاسد لقبل

نفيه باحدهما كغيره من الالفاظ المشتركة وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة اقول ويمكن حمل كلام المحقق
ره على ما ذكرنا من ان الظاهر والغالب في السلمين ارادة الصحيح فينصرف اليه لا لان اللفظ حقيقة فيه فقط فلا ينصرف
الى غيره لكونه مجازا واما ما ذكره الشارح من دعوى التبادر فان اراد ما ذكرنا فلا يضعفه وان اراد كونه المعنى الحقيقي ففيه المنع
المتقدم وعدم سماع دعوى التبادر في صورة الاقرار ايضا لما ذكرنا كنظائره واما تمسكه بعدم صحة السلب فلم اتحقق معناه
لانا لا ننكر كونها حقيقة انما الكلام في الاختصاص وهو لا يثبت واما قوله وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من
الحقيقة فان اراد ان التقسيم ليس بحقيقة في تقسيم المعنى فيما اطلق المقسم بل اعم من تقسيم اللفظ والمعنى ففيه ان المتبادر
من التقسيم هو تقسيم المفهوم والمعنى لا ما يطلق عليه اللفظ ولو كان مجازا وان اراد ان الدليل لا يدل على كون الفاسد معنى
مجازيا فلا بد ان يراد من المقسم معنى مجازي يشملهما فهو مع انه لا يلائم ظاهر كلامه اول الكلام الثالث ان الرجل
في المعنى على وجه الصحة يكفي في كونه صحيحا اقول والاظهر عدم الاكتفاء فان الدخول على الوجه الصحيح غير الاتيان بالفعل الصحيح
والمفروض ان الحلف انما وقع على الثاني فان الصلوة والصوم ليسا من باب القرآن المجيد وضعه للمجموع والكلام
المنزل على سبيل الاعجاز المتحقق في ضمن كل من ابعاضه بل هما اسمان للمجموع وعلى ما ذكره يلزم الحنث وان لم يتمها
فاسدا ايضا وهو كما ترى بل هذا لا يصلح على المختار ايضا بل يمكن ان يقال انه لا يحنث على المختار لو اتمه فاسدا
ايضا عالما بالفساد لما ذكرنا في توجيه كلامه ره ومن دافعه من ارادة الصحيحة فتامل في ذلك وان بني على المختار
اذا عرفت هذا فاعلم ان الظاهر انه لا اشكال في جواز اجراء اصل العدم في ماهية العبادات كنفس الاحكام و
المعاملات بل الظاهر انه لا خلاف فيه كما يظهر من كلمات الاوائل والاواخر ولم نقف على تصريح بخلافه في كلام
الفقهاء واما ما تراه كثيرا في كلماتهم من التمسك بالاحتياط واستصحاب شغل الذمة فهو مبني اما على المسئلة الاحتياط
والقول بوجوبه وستعرف ضعفه او تاييد الدليل به فلاحظ الانتصار وقد تمسك بالاجماع وطريقة الاحتياط
في اثبات اصل الحكم كما نتمسك به في وجوب صلوة العيدين خلافا للثاني وفي مسئلة المنع عن صلوة الضحى
وغير ذلك واما استدلالهم بالاصل في ماهية العبادات فهو فوق حد الاحصاء وكيف كان فالمتبع هو
الدليل ولا ينبغي التوحش مع الانفراد اذا وافقنا الدليل فكيف وجل الاصحاب ان لم نقل كلهم متفقون
في عدم الفرق فمن يعمل بالاصل لا يفرق بين العبادات وغيرها فنقول ان من اليقينيات انا مكلفون
بما جاء به محمد صلى الله عليه وآله من الاحكام والشرائع والعبادات وكما ان سبيل القطع بمعرفة الاحكام كما وردت
منسد لنا فكذلك بمعرفة ماهية العبادات وكما يمكن ان يبقى التكليف بالعبادة امر شيئي غير معلوم لنا
ولا يحصل الامتثال بها الا باتيانها بماهيتها كما وردت فكذلك ساير الاحكام الشرعية غير معلوم لنا ولا يحصل
الامتثال بها الا باتيانها كما وردت وكما ان انسداد باب العلم مع بقاء التكليف بالضرورة وقبح تكليف
ما لا يطاق يوجب جواز العمل بالظن في الاحكام بعد التفحص والتجسس عن الادلة وحصول الظن بسبب رجحان
الدليل على المعارضات او بسبب اصالة عدم معارض آخر فكذلك في ماهية العبادات وكما لا يمكن في
ماهية العبادات التمسك بالاصل قبل الفحص والتفتيش واستفراغ الوسع فكذلك لا يمكن ذلك في
نفس الاحكام وسيجيء الكلام في ذلك مستقصى في مباحث التخصيص ومباحث الاجتهاد والتقليد فنقول انه
لا مانع من اجراء اصالة العدم في اثبات ماهية العبادات كنفس الاحكام اذ لو قيل ان المانع هو ان اشتغال
الذمة بالعبادة في الجملة قاطع لاصالة العدم السابق فيصير الاصل بقاء شغل الذمة حتى يثبت المبرئ فمثله
موجود في الاحكام ايضا فان اشتغال الذمة بتحصيل حقيقة كل واحد واحد من الاحكام الذي علم اجمالا
بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وآله قاطع ولذلك اشترطوا في اعمال اصل البراءة واصالة العدم في الاحكام الشرعية الفحص
عن الادلة اذ لا فنحن نعلم جزما ان الغسل للجمعة مثلا حكم من الشارع ولا نعلم بعد البحث والفحص وعدم رجحان

رجحان دليل الوجوب نقول الاصل عدم الوجوب والاصل عدم المعارض آخر يرجح على ما ظهر علينا من ادلة
الاستحباب ولا يمكننا ذلك قبله ولا يوجب امتزاج امور متعددة وثبوت حكم فيها الفرق في ذلك فكما نتفحص
من حكم المفرد بعد استفراغ الوسع ونرجع الى اصل البراءة واصل العدم في عدم ما يدل على خلاف ما فهمناه وظنناه
من تتبع الادلة فكذلك في ماهية العبادات المركبة فاذا حصل لنا من جهة الاخبار والاجماعات المنقولة
بانضمام ما وصل الينا من سلفنا الصالحين يدا بيد ان ماهية الصلوة لا بد فيها من النية والتكبير والقراءة و
الركوع والسجود وغيرها من الاجزاء المعلومة وشككنا في ان الاستعاذة قبل القراءة في الركعة الاولى مثلا
هي ايضا من الواجبات كما ذهب اليه بعض الفقهاء ام لا ورأينا ان دليله على الوجوب معارض بدليل
آخر على الندب ومع تعارضهما وتساقطهما فيبقى احتمال الوجوب لامكان ثبوت دليل آخر يدل عليه
فح يجوز لنا نفيه باصل العدم واصالة عدم الوجوب فانه يفيد الظن بالعدم ويحصل من مجموع الامرين الظن
بان ماهية العبادة هو ما ذكر لا غير وان قلت يلزم تحصيل اليقين قلنا بمثله في نفس الحكم مع انا نقول لم يثبت
انقطاع اصل البراءة السابقة وعدم اشتغال الذمة الا بهذا القدر فكيف يحكم بانقطاعه راسا
حتى يقال لا يمكن التمسك بالاصل لانقطاعه بالدليل مع ان ذلك يجري في الحكم الشرعي ايضا فان من المعلوم
ان اصل العدم في الاحكام الشرعية ايضا انقطع بثبوت حكم مجمل لكل واحد من الموضوعات فكيف يحكم بان
الاصل عدم هذا الحكم وثبوت حكم آخر والحاصل انا اذا بنينا على كفاية الظن عند انسداد باب العلم فلا
فرق بين الحكم وماهية العبادات هذا مع ان لنا ان نقول ان الاخبار ايضا ما يدل على بيان الماهية وان
العبادة هي هذه مثل صحيحة حماد الواردة في بيان آداب الصلوة ونحوها وح يتضح عدم الفرق بينها وبين
نفس الاحكام في اجراء اصل العدم وقد ظهر مما ذكرنا امكان اثبات ماهية العبادات بضميمة اصل العدم
مطلقا سواء حصل ظن لنا من جهة جزء ان هذا هو الماهية او حصل الظن من جهة مجموع ما ورد من الادلة
في خصوص جزء جزء واصالة عدم شيء آخر واما ما يقال ان الشيخ يحصل من الاجماع فلا نفهم معناه فان اراد
انه لا بد ان ينعقد الاجماع على ان هذا هو الماهية لا غير فلا سبيل لنا الى مثل هذا الاجماع ولم يدعه احد من العلماء
وان ادعاه احد فهو ايضا ظني مثل ظن من حصل له تلك الرواية او من الاصل ولا يتم الا بضميمة اصالة عدم
دليل آخر يدل على ثبوت جزء آخر او شرط آخر وان اراد ان ما حصل الاجماع على صحته فالماهية موجودة
فيه جزما ففيه ان هذا ليس اثبات الماهية وتعيينها بل هو اثبات لما اندرج فيه الماهية جزما لاحتمال اشتمالها
على المستحبات التي ليست داخلة في ماهية العبادة مع ان ذلك مما لا يمكن غالبا كما لو دار الامر بين الوجوب
والحرمة في شيء من الاجزاء مثل جهر بسم الله الرحمن الرحيم في الصلوة الاخفاتية وبطلان الصلوة بتذكر
سقوط الركوع بعد الدخول في السجدتين مع ملاحظة القول بلزوم حذفهما وتدارك الركوع فيما بعده وربما تكلف في
دفع هذا الاشكال بان المخالف في المسئلة اذا سلم انه لو كان دليله باطلا لكان الماهية هي على وفق مقتضى
دليل خصمه سواء صرح بذلك التسليم ام لا فهذا يكفي في كون الماهية اجماعية عند الخصم اذا ظهر له بطلان دليل
المخالف وغفلته عن الحق وفيه مع ان هذا انما يتم بالنسبة الى المخالفة الخاصة دون ساير المخالفات وذلك
لا يثبت الماهية مطلقا ان ظهور البطلان دليل المخالف غالبا انما هو بحسب اجتهاد الخصم وقد يكون الغفلة في
نفس الامر من جهة الخصم لا المخالف مع ان هذا الاحتمال حاصل بالنسبة الى المخالف ايضا بالنظر الى دليل
الخصم فيصير الاجماع تابعا للاجتهاد والمجتهد وهو كما ترى ويزيد شناعة ذلك لو تعدد الاقوال ازيد من اثنين
كما في الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم فان الاقوال فيه ثلثة الحرمة والوجوب والاستحباب وان قلت الاجماع
يحصل بتكرير الصلوة فيصير الامر اشنع ومآل هذا القول الى وجوب الاحتياط وهو مع انه لم يقم عليه دليل من العقل

والنقض يوجب العسر والحرج او الترجيح بلا مرجح واما ما اورد على اعمال الاصل في ذلك بانه انما يتم اذا جاز التمسك بالاستصحاب حتى في نفس الحكم الشرعي مع انه معارض باصالة عدم كونها العبادة المطلوبة وان شغل الذمة اليقيني يستصحب حتى يثبت خلافه ففيه مع ان من المحقق في محله كما سيجيء ان شاء الله حجية الاستصحاب مطلقا ان مرادهم من عدم حجيته في اثبات نفس الحكم الشرعي ان يكون الاستصحاب مثبتا لنفس الحكم مثل ان يثبت ان المذي غير ناقض للوضوء مثلا لاستصحاب الطهارة السابقة فاستصحاب الطهارة هو المثبت لعدم كون المذي ناقضا واصل العدم منفردا لا يثبت به الماهية بل هي بضميمة ساير الادلة المثبتة لها كما لا يخفى مع انه مقلوب على المعترض بانه كيف يجوز التمسك في اثبات استحباب غسل الجمعة مثلا بعد تعارض الادلة باصالة عدم شيء آخر يدل على الوجوب فيحكم بالاستحباب فان الذي ثبت من نفس ادلة الطرفين انما هو القدر الراجح المشترك انما في الرجحان فيبقى نفي الوجوب وتعيين نفس الاستحباب مستفادا من استصحاب العدم اذ ليس مطلق الرجحان معنى الاستحباب واما المعارضة باصالة عدم كونها العبادة المطلوبة ففيه ان الموجود في رجحان كما يحتمل كونه عين العبادة المطلوبة يحتمل كونه هو فجعل احدهما هو الاصل دون الآخر ترجيح بلا مرجح نعم يمكن ان يقال الاصل عدم تحقق العبادة المطلوبة في الخارج بمعنى عدم حصول اليقين بالاتيان بالعبادة المطلوبة ولا محصل لهذا الا استصحاب الاشتغال المكلف به في الذمة وهو يرجع الى استصحاب شغل الذمة اليقيني وجوابه ان اشتغال الذمة اليقيني مقتض لليقين ببراءة الذمة اذا امكن والظن الاجتهادي الحاصل من الاصل بضميمة ساير الادلة قائم مقام اليقين كما هو متفق عليه عندهم مع ان شغل الذمة بازيد من ذلك لم يثبت من الاصل واصل براءة السابق لم ينقطع الا بمقدار ما ثبت اشتغال الذمة به وما ثبت علينا من الادلة وسلمناه هو الاشتغال بما ظهر علينا من الظنون الاجتهادية ثبوته

وقد يتمسك في اثبات ماهية العبادات بطريق آخر وهو ان يرجع الى اصطلاح المتشرعة ويثبت المتبادر في اصطلاحهم هو هذا فهو مطلوب الشارع اما على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فظاهر واما على القول بالعدم فمع القرينة الصارفة عن اللغوي يحمل عليه لكونه اقرب مجازاته واشيعها لكن يشكل ذلك على القول بكون الفاظ العبادات اسامي للصحيحة الجامعة لشرائط الصحة مطلقا وعلى القول بكونها اسامي للاعم ان الحجة لو كان الاشكال والتشكيك في الاجزاء واما لو كان الاشكال في ثبوت شرط لها فيتم مثل المعاملات في جواز الاكتفاء بما يفهم منه عرفا وبنفي الشرط المحتمل بالاصل واما قلنا انه لو كان الحيرة والاشكال في الاجزاء فلا يتم هذا الطريق على القول بكونها اسامي للاعم لان غاية ما يتبادر من الصلوة مثلا هو ذات الركوع والسجود فيخرج صلوة الميت وكذلك يمكن عندهم سلب اسم الصلوة عن صلوة وقع فيها فعل كثير محو صورة الصلوة ولا يثبت بها ماهية الصلوة بتمامها كما لا يخفى وفيه نظر من وجوه اما اولا فلان دعوى الحقيقة الشرعية وثبوت الحقيقة المتشرعة انما في المعنى المحدث الذي ابدعه الشارع في مقابل المعنى اللغوي فيكفي في تصور ارادة ذلك المعنى دون المعنى اللغوي او معنى آخر التصور في الجملة ولا يلزم في ذلك تصوره بالكنه وبجميع الاجزاء والشرائط وما ذكره من الرجوع الى عرف المتشرع والشارع انما يناسب تمايز المعاني بوجه ما لا من جميع الوجوه بحيث يكون تصور الكنه شرطا في كونها مرادا من اللفظ فالتفصيل المذكور لا دخل له في اثبات ما هو بصدده واما ثانيا فنقول اذا بنينا بيان الماهية بالرجوع الى مصطلح المتشرعة او الشارع فنقول ههنا مقامان من الكلام الاول بيان تلك الماهية المخترعة وتميزها من بين ما هي من سنخ المخترعات مثل ان يقال المعنى المخترع الذي نقل الشارع اسم الصلوة اليه هي هو ذات الركوع والسجود او المشروط بالقبلة والقيام فيرجع الى عرف المتشرعة ويثبت به مراد الشارع والثاني ان بعد بيان المراد اجمالا قد يقع الاشكال في كون بعض ما يحتمل كونه فردا له فردا مثل انا نعلم ان ذات الركوع والسجود

والسجود وهو معنى الصلوة لكن نشك في ان الصلوة المذكورة اذا كانت بحيث وقع فيها فعل كثير غاية الكثرة هل هو فرد حقيقي لها ام لا نظير ما تقدم فيما استثنى في مسئلة عدم صحة السلب والذي يناسب ما نحن فيه هو المقام الثاني لا المقام الاول فذكر تبادر ذات الركوع والسجود وصلوة الميت لا يناسب المقام واما ثالثا فنقول لا يتفاوت الحال بتعدد القولين في الفاظ العبادات اذ حقيقة المتشرعة تابعة لما هو عليها عند الشارع فان كانت عند الشارع هي الصحيحة فكذلك عند المتشرعة فان كانت الاعم فكذلك عند المتشرعة واختلاف عرف المتشرعة وعدم انتظامها لا يوجب عدم الاعتداد بها وقد بينا سابقا ان الاختلاف انما هو في معرفة الحقيقة عرفا وان افرادها عقلا والمعيار هو العرف حتى يخرج ما ثبت فساده بالدليل ويبقى ما شك فيه تحت الحقيقة العرفية لا يقال ان هذا التسمية شرعية وليست بعرفية حتى يجعل من الامور العرفية لانا نقول المسمى شرعية والتسمية ليست بشرعية فالتسمية مبنية على طريقة العرف والعادة فان الشارع الصادع اهل العرف فالمسمى وان كان من الامور التوقيفية المحدثة من الشارع لكن طريق التسمية هو طريق العرف فافهم وبالجملة لا فرق بين العبادات والمعاملات في ذلك الا ترى انهم اختلفوا في معنى العرف لمسئلة تقييد بخبر فيه العصر في الثياب وقيد مدخليته في ماهية اخراج الماء منه وقيل يحصل بالماء المضاف وقيل اشتراط المطلق وكذا بعضهم فرق بين صب الماء والغسل ونحو ذلك فكما يؤخذ في الفاظ المعاملات بما هو المتداولة عند عامة اهل العرف واغلبهم كذلك يؤخذ في الفاظ العبادات ما هو المتداول عند المتشرعة سواء قلنا بانها للصحيحة او للاعم فنقول مثلا المتبادر عند المتشرعة لو كان الصلوة المشتملة بالركوع والسجود والقراءة والقيام والتشهد والتسليم مع كونها مصاحبا للطهارة من الحدث والخبث وحصول الشك في ان الماهية هل يتم بهذا المجموع ام يجب فيه كون المصلي في مكان مباح او الصافي فيمكن اجراء اصل العدم فيه نظر اشتراط ذلك في غير عن الثياب والعصر فيها وكذا لو قلنا ان المتبادر من الصلوة هو ذات التكبير والقيام والفاتحة والركوع والسجود وشككنا في كون التشهد والسلام ايضا جزءا لها ام لا او في كون السورة ايضا جزءا لها ام لا او هي مشروطة بشرط آخر ام لا فانا اذا علمنا مدخلية شيء آخر فيه ولم نعلم بعينه فلا يمكن اجراء الاصل فيه ويجب ابراء الذمة بالاتيان بالمحتملات وهذا اعز ما نحن فيه ثم ان الفرق بين الشك في الجزء والشرط ايضا قد عرفت انه لا وجه له لما نبهنا عليه هنا واشرنا اليه في المقدمة ايضا مع ان تحديد الشرط والجزء في غاية الاشكال وليس نظري فرق بينهما الا ان الشرط خارج عن الماهية والجزء داخل فيها وانت خبير بان الشرط ايضا قد يكون داخلا في الماهية فان قولنا الطمأنينة بمقدار الذكر شرط في صحة الركوع في قوة قولنا يجب الكون الطويل بالمقدار المعلوم في حال الركوع وكما يمكن ان يقال يجب الطمأنينة في القيام بعد الركوع يمكن ان يقال يجب المقدار الزائد عن تحقق طبيعة القيام بعد الركوع وهذا تنبيه يمكن ان يستفاد مما ذكرنا في هذا المقام من باب التأييد والاشارة والاشعار كون الماهية الصلوة مثلا هو التكبير والقيام والركوع والسجود ويكفي في تحقق كل ذلك مجرد حصول الماهية واما الزائد على الماهية وغيرها من الواجبات فشرائط ولواحق ولعله الى ذلك ينظر اصطلاح العلماء في الاركان وجعل الركن في كل المذكورات المسميات وان بانتفائها كل منها ينتفي المركب وجعل الباقي الواجبات احكام آخر فلينا تامل تذنيبان الاول قد ذكرنا تقدم عرف الشارع على غيره وهو فيما يحقق به مما حصل فيه الحقيقة الشرعية واضح لان تعيينه ووضعه

لهذا المعنى الذي احدثه انما هو لاجل تفهيم المكلفين المخاطبين فاذا خاطبهم به فلا بد ان يحمل على ارادة
هذا المعنى واما فيما لم يخص به بل كان عرف اهل زمانه فكذلك ايضا كالدينار وقد يقع الاشكال فيما
لو اختلف عرفه اي ص الذي لا يختص به بل يوافقه طائفة من قومه مع عرف طائفة اخرى منهم
كلفظ الرطل الذي اختلف فيه اهل المدينة والعراق فاذا خاطب الامام ع مع كونه من اهل المدينة
مع من كان من اهل العراق فهل يقدم عرف الراوي او المروي عنه فيه اشكال والمرجع الى القرائن
الخارجة ومع عدمها التوقف الثاني اذا اطلق الشارع لفظا على شيء مجازا مثل قوله الطواف
بالبيت صلوة وتارك الصلوة كافر وكذا تارك الحج ونحو ذلك فالظاهر ان المراد منه المشاركة في
الحكم الشرعي وفيه وجوه القول بالاجمال لعدم ما يدل على التعيين والقول بالعموم للظهور ولئلا يلغو
كلام الحكيم والقول بتبادر بهائي الاحكام الشائعة لو كان للمشبه به حكم شايع والا فالعموم والاوجه الوجه
الاخير والظاهر انه اذا قال فلان بمنزلة فلان ايضا كذلك بل هو اظهر في العموم لصحة الاستثناء مطلق
قانون اختلفوا في جواز ارادة اكثر من معنى من المشترك في اطلاق واحد على اقوال وتحقيق الحق في ذلك
يتوقف على بيان مقدمات الاولى ان المشترك حقيقة في كل من معانيه وقد عرفت ان الحقيقة
هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له اي فيما عين اللفظ للدلالة عليه بنفسه في اصطلاح به التخاطب و
قيد الاستعمال مبني على اعتبار الاستعمال في الحقيقة والقيد الثاني لاخراج المجاز فان دلالته على المعنى
ليس بنفسه بل هو انما من جهة القرينة واما المشترك فانه وان كان قد عين في كل وضع للدلالة على
المعنى بنفسه لكن الاجمال وعدم الدلالة انما نشأ من جهة تعدد الوضع والقرينة في المشترك انما
هي لاجل تعيين احد المعاني المدلول عليها اجمالا لا لنفس الدلالة فان الدلالة حين الاطلاق حاصلة
اجمالا لكنها غير معينة حتى ينصب القرينة بخلاف المجاز فانا اذا علمنا من قرينة ان المعنى الحقيقي غير مراد
فيتوقف في المعنى المراد حتى يتعين بقرينة اخرى ولا يتحقق لنا في نفسه شيء لا اجمالا ولا تفصيلا وهذا
معنى ما يقال ان المجاز يحتاج الى قرينتين صارفة ومعينة بخلاف المشترك وقد يكتفى بقرينة واحدة
اذا اجتمع فيه الجهتان لا اقول ان مدلول المشترك عند الاطلاق واحد من المعنيين غير معين كما يتوهم
من ظاهر كلام السكاكي بل مدلوله واحد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب بطريان الاجمال بسبب
تعدد الوضع واما القيد الاخير فهو لاخراج الاستعمال فيما وضعت له في اصطلاح آخر فاستعمال
الفعل في مطلق الحدث في اصطلاح النحوي ليس حقيقة وان كان مستعملا فيما وضع له في الجملة وقد يتعذر
عنه باعتبار الحيثية كما اشرنا في اول الكتاب الثانية ان اللفظ المفرد اعني ما ليس تثنية وجمع
اذا وضع لمعنى كلي او جزئي حقيقي فمقتضى الحكمة في الوضع ان يكون المعنى مرادا في الدلالة عليه بذلك
اللفظ منفردا او وجهه ان غرض الواضع من وضع الالفاظ هو التفهيم بنفسه فلو كان في دلالة اللفظ
الموضوع بازاء معنى كلي او جزئي مدخلية لشيء آخر او كان المعنى شريك آخر في ارادة الواضع بان يريد
دلالة اللفظ عليه ايضا لما كان ذلك المعنى هو تمام الموضوع له ولا بد من التنبيه عليه لا اقول ان الواضع
يصرح باني اضع ذلك اللفظ لهذا المعنى بشرط ان لا يراد معه شيء آخر وبشرط الوحدة ولا يجب ان ينوي
ذلك حين الوضع بل اقول انما صدر الوضع مع الانفراد في حال الانفراد لا بشرط الانفراد حتى يكون
الوحدة جزءا للموضوع له كما ذكره بعضهم فيكون المعنى الحقيقي للمفرد هو المعنى في حال الوحدة لا المعنى والوحدة
فلا يتم ما يفهم من بعض المحققين هنا ايضا من ان الموضوع له هو المعنى لا بشرط الوحدة ولا عدمها فقد يستعمل

استعمال المشترك في معانيه

يستعمل في الواحد وقد يستعمل في الاكثر والموضوع له هو ذات المعنى في القولين فان الموجود في رجل الذي هو الموضوع
له مثلا جزئي حقيقي وان كان قد يكون الموضوع له كليا بالنسبة الى افراده واعتبار الكلية والجزئية الحاصلين لها
صليتين من ملاحظة انضمامه مع الغير وعدمه انما هو باعتبار المعنى ومع عدم الاعتبار فالمتبع هو ما حصل العلم
بكونه موضوعا له وهو ليس الا المعنى في حال الانفراد لا بشرط الانفراد ولا لا بشرط الانفراد وان شئت توضيح
ذلك فاختبر نفسك في تسميتك ولدك هل تجد في نفسك الرخصة بان يقول اني وضعت هذا الاسم له بشرط
ان يراد الوحدة او لا بشرط الوحدة ولا عدمها فهذا الاطلاق والتقييد انما هو باعتبار الوضع لا الموضوع له
والمفروض عدم ثبوت ذلك الاعتبار من الواضع والاصل عدمه والحاصل ان المعنى الحقيقي توقيفي لا يجوز
التعدي فيه عما علم وضع الواضع له وفيما نحن فيه لا نعلم كون غير المعنى الواحد موضوعا له للفظ ولا رخصة لنا في
استعمال اللفظ بعنوان الحقيقة الا في المعنى في حال الوحدة لا بشرط الوحدة الثالثة ان المجاز مثل الحقيقة في انه
لا يجوز التعدي عما حصل الرخصة من العرب في نوعه فان الحقيقة كما انه موضوعة بوضع شخصي فالمجاز موضوع
بوضع نوعي ولا بد من ملاحظة وضع النوع ايضا وان الرخصة في اي نوع حصل والحاصل انه لا يجب الرخصة
من العرب في كل واحد من الاستعمالات الجزئية اذا حصل الرخصة في النوع كليها وهذه الرخصة ليست نص
من العرب وتفريع منه بل يحصل لنا من استقراء استعمالاته الجزئية العلم بتجويزه لهذا النوع من الاستعمالات
في ضمن اي فرد من افراد ذلك النوع وقد ذهب المحققون من علماء الادب الى عدم وجوب الرخصة في جز
ئيات اذا عرفت هذا فاعلم انه قد يوجد الاستعمالات في جزئيات صنف من اصناف نوع من انواع
العلاقات المعتبرة في المجاز او في نوع من انواع جنس منها ولم يوجد في صنف آخر من ذلك النوع ولا النوع
الآخر من ذلك الجنس فالذي نجد الرخصة من انفسنا هو الحكم بالتجويز فيما لم نطلع عليه من ساير جزئيات ذلك
الصنف المستعمل في بعضها بسبب استقراء ما وجد فيه الاستعمال لا في جزئيات صنف الآخر وهذا الكلام في النوع
من الجنس مثلا اذا رأينا العرب يستعمل لفظ الموضوع للجزء في الكل لكنا قد وجدنا ذلك فيما كان للكل تركب
حقيقي خارجي وكان الجزء مما له قوام في تحقق الكل كالرقبة للانسان والعين للربيئة فلا يجوز القياس باستعمال ساير
الاجزاء في المركبات الحقيقية وجميع الاجزاء في المركبات الاعتبارية وكذلك وجدنا انهم يستعملون اللفظ
الموضوع للكل في الجزء اذا كان المركب مركبا حقيقيا كالاصابع في الانامل في قوله تعالى يجعلون اصابعهم في
آذانهم واليد في الاصابع الى نصف الكف في آية السرقة والى المرافق في آية الوضوء والى الزند في آية التيمم
فلا يجوز القياس في غير المركب الحقيقية وايضا انا وجدنا العرب يستعمل الالفاظ الموضوعة للمعاني الحقيقية
في المعاني المجازية مع القرينة الصارفة منفردا منفردا اعني لا يريد في استعمال واحد الا معنى مجازيا واحدا
وبالجملة المجازات المستعملة وجدناها غالبا ولم يحصل لنا العلم برخصتهم في استعمال اللفظ في مجازين وعدم
العلم بالرخصة كاف في عدم جواز الاستعمال فان جواز الاستعمال مشروط بحصول العلم والظن بالرخصة الرابعة
المتبادر من التثنية والجمع هو الفردان او الافراد من ماهية لا الشيئان او الاشياء المتفقات في الاسم
فيكون حقيقة في ذلك فان التبادر علامة الحقيقة وعدم التبادر الغير من علائم المجاز فان شئت
اختبر نفسك في مثل رأيت مسلمين فانه يتبادر منه رجلان مسلمان او رجال مسلمون لا الرجلان
او مسلمان
المسميان بالمسلم او المسمون بمسلم فيعتبر في اعلام المثنيات والجموعات مفهوم كلي في مفردها انها مجازا
مثل المسمى بالمسلم او المسمى بزيد مثلا يثنى ويجمع يؤيد ما ذكرنا ويؤكده انه لو قلنا بكفاية مجرد اتفاق
اللفظ في التثنية والجمع يلزم الاشتراك في مثل عينين لو اذا اجوزنا استعماله حقيقة في الشمس والميزان او
البصر او الينبوع فلا بد من التوقف فيلزم هنا قرينة اخرى لان التثنية للنوعين لا للفردين من نوع والمجاز

جزء من الاشتراك فيكثر الاحتياج الى القرائن الخامسة المتبادر من النكرة المنفية المفيدة للعموم هو نفي افراد مهية
واحدة وايضا الاسم المنكر اذا اعتبر خاليا من اللام والتنوين وعلامة التثنية والجمع حقيقة في الماهية لا بشرط
شيء واذا الحقه التنوين يراد به فرد من افراد تلك الماهية غير معين واذا الحقه الالف والنون او الواو والنون
مثلا يراد به فردان او افراد من تلك الماهية واذا الحقه الالف واللام فاما ان يشار بها الافراد اولا فالثاني
يراد به تعريف الجنس وتعيينه والاول فاما ان يراد به الاشارة الى فرد غير معين فهو المعهود الذهني وهو في معنى النكرة
او الى فرد معين فهو المعهود الخارجي او الى جميع الافراد فهو الاستغراق اذا عرفت هذا فاعلم ان دخول حرف
النفي على النكرة لا يفيد الا نفي افراد تلك المهية واذا ثبت ان اللفظ المشترك حقيقة في كل واحد من المعاني منفردا
منفردا فلا شيء يوجب دخول معنى آخر من معانيه فيما دخله حرف النفي اذا تمهد هذه المقدمات فنقول استعمال
المشترك في اكثر من معنى يتصور على وجوه منها استعماله في جميع معانيه من حيث المجموع ومنها استعماله في كل واحد منها
على البدل بان يكون كل واحد منها مناطا للحكم والفرق بينها الفرق بين الكل المجموعي والافرادي ومنها استعماله في معنى مجازي
عام يشمل جميع المعاني وقد يسمى ذلك بعموم الاشتراك والظاهر انه لا اشكال كما انه لا خلاف في جواز الاخير
اما الاول فالظاهر انه لا اشكال في عدم الجواز اما حقيقة فظاهر واما مجازا فلان شرط استعمال اللفظ الموضوع للجزء
في الكل ان يكون الجزء مما ينتفي الكل بانتفائه مع اشتراط كون الكل مما له تركيب حقيقي كما مرت اليه الاشارة وهو
منتف فيما نحن فيه واما المعنى الثاني فهو محل النزاع فقيل فيه اقوال ثالثها الجواز في التثنية والجمع دون المفرد ورابعها
الجواز في النفي دون الاثبات ثم اختلف المجوزون على اقوال ثالثها كونه مجازا في المفرد حقيقة في التثنية والجمع
والاظهر عندي عدم الجواز مطلقا اما في المفرد فعدم الجواز حقيقة لما عرفت في المقدمة الثانية ان اللفظ المفرد
موضوع للمعنى في حال الانفراد والعدول منه في استعماله فيه في غير حال الانفراد ليس استعمالا فيما وضع له حقيقة واما
عدم الجواز مجازا فلما عرفت في المقدمة الثالثة من عدم ثبوت الرخصة في هذا النوع من الاستعمال فلو ثبت ارادة
الاكثر من معنى فلا بد من حمله على معنى مجازي عام يشتمل على جميع المعاني واما ما ذكره بعضهم من ان العلاقة فيه هو
ان اللفظ الموضوع لكل واحد من المعاني مع الوحدة المعتبرة في الموضوع له قد استعمل في المعنى باسقاط قيد الوحدة
وهو جزء الموضوع له فيظهر ما فيه مما ذكرنا في المقدمات مع ان ذلك يستلزم وجود سبعين مجازا في استعمال
واحد في مثل العين بالنسبة الى سبعين حقيقة وهو اجنبي بالنسبة الى موارد استعمالات العرب واما في التثنية
والجمع حقيقة فلما عرفت في المقدمة الرابعة من انهما حقيقتان في فردين او افراد من مهية لا في الشيئين ا
المتفقين في اللفظ او الاشياء كذلك وللزوم الاشتراك وتكثر الاحتياج الى القرائن لو كان كذلك والمجاز خير
من الاشتراك واما مجازا فلعدم ثبوت الرخصة في هذا المجاز فان الظاهر ان المجاز في التثنية والجمع انما يرجع
الى ما لحقه علامتها لا الى العلامة والملحق به معا فان الالف والنون ونحوهما لا يتفاوت في حال من الاحوال
فان لفظ عينان او عينين مثلا يراد بهما الشيئان سواء اردت منها الفردين من عين او شيئين مسميين
بعين انما التفاوت في لفظ العين فيراد في احد الاستعمالين منها معنى الاستعمال الحقيقي المهية المعينة الواحدة
ولحق بالالف والنون ونحوهما الى فردين منها او اكثر وفي استعمال الآخر لا يمكن ارادة كل واحد بان يكون
مجازا مرسلا من باب استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء فلا بد ان يراد منها المسمى بالعين ليكون كليا له افراد
ثم بالالف والنون ثم الى الفردين من المسمى بالعين او اكثر وهذا واضح مما ذكرنا وهذا المجاز خارج
عن المتنازع فيه ويكون من قبيل عموم الاشتراك اللهم الا ان يقال ان مدلول العلامات ليس مجرد الاشارة الى
التثنية او التعدد بل التثنية اي صفة اخرى يراد به اثنين من مهية او افراد منها فيكون التثنية والجمع مستندا
بوضع على حدة فيمكن حينئذ القول بالتجوز في هذا اللفظ باجمعه فيستعمل اللفظ الموضوع لافادة الفردين من مهية

والتعدد الخاص

من مهية او الافراد من مهية في شيئين متفقين في الاسم لا لكونهما فردين من المسمى بهذا الاسم بل لكونهما مشابها
لفردين من مهية معينة وعلاقة اشتراكهما في الاسم وصدق الاسم عليهما لفظا وان لم يرتبطا معنى وهي حاصل
تشبيه الاشتراك اللفظي بالمعنوي فيكون استعارة الا ان ذلك لا يثمر فائدة بعد تجويز ارادة الفردين من المسمى
بالعين مجازا وذلك لان ثمرة النزاع في استعمال اللفظ حقيقة ومجازا الحمل على ذلك المجاز فاذا اعلم بالقرينة
عدم ارادة المعنى الحقيقي فيصح الحمل على هذا المجاز اعني عموم الاشتراك فثبوت المجاز الآخر الذي هو داخل في
محل النزاع غير معلوم وعدم الثبوت يكفي في ثبوت العدم غاية الامر جوازه وهو لا يفيد وقوعه فتامل مع
ان المجاز الاول اقرب واشيع فهو اولى بالارادة لا يقال يمكن القول بوجود الثمرة الضعيفة ثم نقول تظهر الثمرة
اي صلة في الفرق بين القول المعتزلة والاشاعرة في الواجب التخييري لان مورد الحكم هنا فردان على التقديرين
لا الطبيعة كما لا يخفى على المتامل فتامل ولم اقف على من ذهب الى المذهب الذي ذكرته في مجازية التثنية
والجمع من كونه من باب الاستعارة واما في النفي فيظهر الكلام فيه مما مر انه حقيقة في نفي جميع افراد مهية
واحدة وان التجوز فيه انما يكون بارادة فرد من افراد المسمى بالعين مثلا فيكون خارجا عن المتنازع فيه و
يجري التكلف الذي ذكرته في التثنية والجمع من اعتبار الاستعارة ثم ان بعض من جوز استعمال المشترك في اكثر
من معنى حقيقة افرط في القول حتى قال انه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القرائن فلا اجمال عنده في المشترك
عند التجرد عن القرينة واستدل على ذلك بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي وان الله يسجد له من
في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس فان الصلوة من الله
الرحمة ومن الملائكة الاستغفار والسجود من الناس وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم من جهة اخرى واجيب
عن ذلك بوجوه الاول منع ثبوت الحقيقة الشرعية فالمراد هو المعنى اللغوي اعني غاية الخضوع او جعل
ذلك من باب عموم الاشتراك لو سلم ثبوت الحقيقة الشرعية فيراد منه غاية الخضوع ومن الصلوة الاعتناء
باظهار الشرف والمراد من غاية الخضوع ما يعم الخضوع التكليفي والتكويني ولهذا لم يذكر في الآية جميع الناس
مع ثبوت الخضوع التكويني في الكل والثاني ان ذلك مجاز لا حقيقة وهذا الجواب لا يتم على ما اخترناه و
والثالث على فرض تسليم كون ذلك حقيقة ايضا لا يتم الاستدلال بها على ظهورها في ارادة الجميع عند التجرد
عن القرائن اذ القرينة على ارادة الجميع هنا موجودة واما حجج ساير المذاهب فيظهر بطلانها من ملاحظة
ما ذكرناه فاحتج من جوز الاستعمال حقيقة مطلقا بان الموضوع له هو كل واحد من المعاني لا بشرط الوحدة و
لا عدمها وهو متحقق في حال ارادة الواحد والاكثر والجواب عنه ان الموضوع له هو كل واحد من المعاني في حال
الانفراد كما مر في المقدمات واحتج من جوز في المفرد مجازا وفي التثنية والجمع حقيقة اما على الجواز في المفرد
فبان المانع منتف لضعف ما تمسك به المانع كما سيجيء واما على كونه مجازا فبتبادر الوحدة منه عند الاطلاق
فيكون الوحدة جزءا للموضوع له فاذا استعمل فيه عاريا عن الوحدة فيكون مجازا لانه استعمل اللفظ الموضوع
للكل في الجزء واما على كونه حقيقة في التثنية والجمع فبانهما في قوة تكرير المفرد ولا يشترط فيهما الاتفاق في
المعنى بل يكفي الاتفاق في اللفظ كما في زيدان وزيدون وفيه ان المانع ليس منحصرا فيما تمسك به المانع بل له
المانع الآخر هو ان اللغات توقيفية والوضع لم يثبت في المفرد الا في حال الانفراد المعنى في الارادة كما حققناه
سابقا واما مجازيته فيتوقف على حصول الرخصة في نوع هذا المجاز كما اشرنا وان كان ولا بد فالاولى ان يقال
العلاقة هو استعمال اللفظ الموضوع للخاص في العام كما لا يخفى واما كونه حقيقة في التثنية والجمع ففيه ان ا
المتبادر منهما هو الاتفاق في المعنى كما ثبتنا سابقا وحجة من خص المنع بالمفرد دون التثنية والجمع ان
التثنية والجمع متعددان في التقدير فيجوز تعدد مدلوليهما بخلاف المفرد والمدعى في المفرد حق والجواب

عن التثنية والجمع يظهر مما مر الا ان يراد به ما ذكرنا من الاستعارة وحجة من خص الجواز بالنفي ان النفي يفيد
العموم فيتعدد بخلاف الاثبات ومدعاه في المثبت حق وجوابه عن التجويز بالنفي انه انما يفيد عموم النفي في افراد
المعنى المثبت لا في المشتركات في الاسم لما حققناه الا ان يراد الاستعارة كما اشرنا واحتج المانع مطلقا بانه لو جاز
الاستعمال في المعنيين لكان بطريق الحقيقة اذ المراد بالمعنى هو المعنى الحقيقي فيلزم التناقض اذ يكون ح له ثلث
معان هذا وحده وهذا وحده وهما معا وارادتهما معا تستلزم لعدم ارادة هذا وحده وهذا وحده وبالعكس والمفروض
استعماله في المعاني الثلثة واجيب عنه بان المراد ليس ارادة المعاني مع بقائه لكل واحد منهما منفردا بل في نفس
مدلوليه مع قطع النظر عن الافراد فيرجع النزاع الى ان ذلك ليس استعماله في المعنيين وهذه مناقشة لفظية
والاولى في الاستدلال على المنع ما ذكرنا **قانون** اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي على نهج استعمال
المشترك في اكثر من معنى بان يكون كل واحد منهما محلا للحكم ومورد النفي والاثبات فمنهم من منع مطلقا ومنهم
جوزه مجازا ومنهم من جعل حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنيين والاقوى المنع مطلقا لما عرفت من مقدمات مسئلة
السابقة ان وضع الحقايق والمجازات وحدانية نظرا الى التوظيف والتوقيف فمع القرينة المانعة عن
ارادة ما وضعت له لا يمكن ارادة معنى مجازي لا يمكن ارادة ما وضعت له كما ذكرنا بل ولا عزه من المعاني المجازية الاخر
ويتم بذلك عدم جواز ارادة المعنيين من اللفظ وقد يستدل على ذلك بان المجاز ملزوم للقرينة المعاندة للمعنى الحقيقي
وملزوم معاند الشيء معاند له ومناط هذا الاستدلال عدم جواز اجتماع الارادتين عقلا كما ان مناط ما ذكرنا عدم
الرخصة من الواضع وقد اعترض على هذا الاستدلال بان غاية ما ثبت كون المجاز ملزوما للقرينة المانعة عن ارادة
المعنى الحقيقي منفردا واما عن ارادة المعنى الحقيقي مطلقا فلا يرى انه يرى في قولنا رايت اسدا يرمي يدل على ان المراد
من الاسد ليس الحيوان المفترس فقط واما هو مع رجل الشجاع فلا وايضا قد يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل مثل
الرقبة في الانسان ولا ريب في ثبوت ارادة المعنى الحقيقي مع المجازي ولكن يمكن دفع ذلك بان مرادنا من القرينة
المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي هو المانعة عن ارادته المعنى الحقيقي هو المانعة عن ارادته بالذات لا مطلق
الى قوله فكذا يمكن قطع ذلك بان مرادنا منها هو المانعة عن ارادته منفردا فمن اين يحكم بان المراد هو الاول لا
الثاني فكما لا يجب كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي مع المجازي فكذا لا يجب كونها مانعة عن ارادة الحقيقي مع المجازي
بحيث يكون كل منهما موردا للنفي والاثبات اقول ويمكن الجواب عن الاول بان ذلك مبني على كون اللفظ
موضوعا للمعنى بشرط عدمه حتى يصح القول بكون اللفظ مستعملا في المعنى الحقيقي والمجازي وقد عرفت في الاصل السابق
بطلانه ولكن يدفعه ان ذلك مناقشة لفظية فان ماله يرجع الى عدم تسمية ذلك استعمالا في المعنى الحقيقي
والمجازي مع بقاء المعنى الحقيقي على حقيقته والا فلا ريب انه يصدق عليه انه استعمال في المفهومين كما مر
نظير ذلك في جواب حجة المانع مطلقا في البحث السابق فالاولى في الاستدلال هو ما ذكرنا **واما الجواب عن**
الثاني فبان ارادة الجزء في المركب كارادة الرقبة من الانسان اذا استعمل واريد منها الانسان غير معلوم
لا لحجة مجتمعا مع الكل ولا بالذات بل عدمه معلوم غاية الامر انفهامها بالتبع لا بمعنى القصد اليها بدلالة الالتزام
وانفهامها من اللفظ عرفا كما في الدلالة التنبيهية بل بمعنى كونها لازم المراد فيكون من باب دلالة الاشارة الغير
المقصودة من اللفظ كدلالة الايتين على اقل الحمل وهذه الدلالة متروكة في نظر ارباب الفن وايضا المراد
من الاستعمال الذي هو محل النزاع هو الاستعمال قصدا لا الاستعمال فيما يستتبعه ويستلزمه تبعا كما لا يخفى وقد يعترض ايضا بان
النزاع المعقد في هذا المقام هو انه هل يجوز استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والكنائي لا الحقيقي والمجازي فان الكناية
ايضا استعمال اللفظ في غير ما وضع له مع جواز ارادة ما وضع له فلم يثبت عدم جواز الاستعمال بالزام ا
القرينة المعاندة للحقيقة لعدم ضرورة الالتزام والجواب عن ذلك **اما اولا** فبما قيل انه انما يتم لو قلنا ان الكناية

استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز

الكناية هو ارادة المعنى الغير الموضوع له من اللفظ مع جواز ارادة الموضوع له فيتم ح جواز ارادة المعنيين من
اللفظ بلا احتياج الى القرينة المانعة واما ان قلنا بانها ارادة المعنى الحقيقي لينتقل منه الى المعنى المجازي فلا
اذ لا ينفك ح استعمال اللفظ في غير ما وضع له عن القرينة المانعة عن ارادة ما وضع له فلا يصح فرض المعترض اذ
اللفظ لم يستعمل ح في المعنى الموضوع له والغير الموضوع له معا وصرح بالثاني في تعريف الكناية المرتضى المحقق
التفتازاني في شرح المفتاح **واما ثانيا** فانا نجعل البحث فيما ينافيان وقامت القرينة المانعة فلا يمكن
جعله من باب الكناية ويدفعه انه ان اريد بقيام القرينة قيام ما يمنع عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا ومجتمعا مع
المعنى المجازي فهو خارج عن محل النزاع فان النزاع في هذه المسئلة مثل مسئلة السابقة فيما يمكن ارادة
المعنيين بالذات لا فيما لا يمكن اصلا وان اريد كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا فهو لا ينافي كونه من
باب الكناية فتدبر وقد يعترض ايضا بان القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة في المجاز انما يمنع عن ارادتها
بتلك الارادة بدلا عن المعنى المجازي واما بالنظر الى ارادة اخرى منضمة اليها فلا اذ المراد من ارادة
المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ معا هو كون كل واحد منهما مرادا بارادة علحدة بالاعتبارين وهذا الاعتراض
مستفاد من كلام سلطان العلماء ره وفيه ان دخول المجاز في الارادة ح انما هو من باب دخول الخاص
في العام الاصولي على ما صرح هو ره في حواشي المعالم وقال انه هو المراد من المشترك ايضا ولا يخفى ان ارادة
كل واحد من الافراد في ضمن العام ليس بعبارة ممتازة عن غيره بل المراد كل واحد منها بعنوان الكل الافرادي
وليس هنا ارادتان منفردتان فيعود المحذور من لزوم اجتماع المتنافيين نعم له وجه ان اريد من ارادة
ارادة هذا وهذا لا الكلي واحد كما هو التحقيق مع ان الظاهر ان الاستعمال لا تعدد فيه وظاهر كلمات علماء
البيان ان المجاز يستلزم قرينة معاندة لاستعمال اللفظ في المعنى الحقيقي فالاستعمال واحد وانما هو لاجل الدلالة
على المعنى والارادة تابعة له **واحتج من قال بالجواز** بعدم تنافي ارادة الحقيقة والمجاز معا فاذا لم يكن
هناك منافات فلم يمتنع اجتماع الارادتين عند المتكلم ويظهر جوابه مما تقدم ولعله نظر الى تعدد الارادة
وقد عرفت بطلانه وزاد من قال بكونه مع ذلك حقيقة ومجازا بان اللفظ مستعمل في كل واحد من المعنيين
فلكل من الاستعمالين حكمه وفيه ما عرفت ان الاستعمال لا تعدد فيه مع انه لو صح فانما يتم على القول بكون
اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط وقد عرفت بطلانه **واحتج من قال بكونه مجازا** بان ذلك يستلزم سقوط قيد
الوحدة المعتبرة في الموضوع له فيكون مجازا للعين ان الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فاذا اريد كل واحد
من المعنيين من اللفظ على سبيل الكل الافرادي كما هو محل النزاع فيستلزم ذلك اسقاط قيد الوحدة فيكون
مجازا لا انه يراد به معنى ثالث يشمل المعنيين حتى يكون من باب عموم المجاز الذي لا نزاع فيه والجواب عن
ذلك بعد بطلان اصل الجواز واضح واما ما فصل بان المراد في محل النزاع من المعنى المستعمل فيه ان كان هو
المعنى الحقيقي حتى مع قيد الوحدة فالمانع مستظهر لان المجاز معاند للحقيقة من وجهين من جهة القرينة
المانعة ومن جهة اعتبار الوحدة وان ارادوا مطلق المدلول من دون اعتبار الانفراد اتجه الجواز لان
المعنى الحقيقي ح يصير مجازا باسقاط الوحدة فالقرينة اللازمة للمجاز لا تعانده ففيه مع ان ذلك يستلزم
عدم الفرق بين الكناية والمجاز ح لان المفروض ان المجاز انما حصل باسقاط قيد الوحدة ومع اسقاطه
صحت ارادته مع المعنى المجازي ان القرينة كما انها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي لا بد ان يكون مانعة عن
ارادة المعنى المجازي الآخر ايضا والا لم ينبغ المراد الا ان يقال ان القرينة مانعة عن المجازات
الاخر الا ان يقوم قرينة على ارادة بعضها كما فيما نحن فيه فان المفروض وجوب اقامة قرينة اخرى على
ارادة المعنيين معا كما في المشترك ايضا والا فكيف يعلم ارادة المعنيين من اللفظ على سبيل الكل ومع ما عرفت

الكلام في المشتق

من كون اوضاع الحقايق والمجازات وحدانية فالامر واضح قانون المشتق كاسم الفاعل والمفعول والصفة
المشبهة حقيقة فيما تلبس به المبدأ دون ما وجد المبدأ فيه في حال التكلم فقط كما توهم بعضهم حتى يكون قولنا زيد
كان قائما فقعد او سيصير قائما مجازا والظاهر ان هذا وفاق كما ادعاه جماعة ومجاز فيما لم يتلبس سواء اريد بذلك
اطلاقه على من يتلبس بالمبدأ في المستقبل بان يكون الزمان ماخوذا في مفهومه او اطلاقه عليه لعلاقة اوله اليه والظاهر
ان ذلك ايضا اتفاقي كما صرح به جماعة وقد يتوهم ان اطلاق النحاة اسم الفاعل على مثل ضارب في قولنا
زيد ضارب غدا ينافي دعوى الاجماع وهو باطل لما حققناه سابقا من ان الاستعمال اعم من الحقيقة وفيما انقضى عنه
المبدأ اعني اطلاق لفظ المشتق وارادة ما حصل له المبدأ في الماضي من الازمنة بالنسبة الى زمان حصول النسبة
في المشتق الذي قام به خلاف وقد يعبر بارادة ما حصل له المبدأ وانقضى قبل زمان النطق فيعتبر المضي بالنسبة الى زمان
النطق وما ذكرناه احسن وتظهر الثمرة في مثل قولنا كان زيد قائما فقعد فعلى ما ذكرناه حقيقة وعلى ما ذكره هذا القائل
يكون محلا للخلاف ثم اذا قلنا كان زيد قائما امس باعتبار كونه قائما قبل الامس فيصير محلا للخلاف على ما ذكرناه ايضا
وعلى هذا ايظهر لك جواز اجراء مذهب التعبير فيما لم يتلبس بعد بالمبدأ ايضا فتامل وهناك تحريران آخران
احدهما استعمال المشتق فيما انقضى عنه المبدأ لعلاقة ما كان عليه وثانيهما استعماله فيما حصل له المبدأ في الجملة اي ما خرج
من العدم الى الوجود من دون اعتبار القدم والحدوث والبقاء والزوال والظاهر ان معنى الاخير ايضا مما
وقع فيه النزاع كما سيظهر بعد ذلك اما المعنى الاول فالظاهر عدم الخلاف في كونه مجازا والمشهور بينهم في محل الخلاف
قولان المجاز مطلقا وهو مذهب اكثر الاشاعرة والحقيقة مطلقا وهو مذهب الشيعة والمعتزلة وهناك
اقوال اخر منتشرة والظاهر انها محدثة من الجاهلين من الطرفين في مقام العجز عن رد شبهة خصمه وفصل جماعة
وفرقوا بين ما كان المبدأ من المصادر السيالة كالتكلم والاخبار وغيره فاشترطوا البقاء في غيره واخرى فرقوا
بين ما لو كان المبدأ حدوثيا او ثبوتيا فاشترطوا البقاء في الاول دون الثاني واخرى بين ما طرأ الضد الوجودي
على المحل سواء ناقض الضد الاول كالحركة والسكون او ضاده وغيره فاشترطوا البقاء في الاول دون الثاني وفصل بعضهم
بين ما كان المشتق محكوما عليه او به فاشترطوا في الثاني دون الاول والاقوى كونه مجازا مطلقا لنا وجوه الاول
تبادر الغير منه وهو المتلبس بالمبدأ وهو علامة المجاز الثاني انه لا ريب في كونه حقيقة في حال التلبس ولو كان
حقيقة فيما انقضى عنه ايضا للزم الاشتراك والمجاز خير من الاشتراك كما مر مرارا وما يقال ان المشتق انما
يستعمل في المعنى الاخير من الثلثة المتقدمة وهو اعم من الماضي والحال واستعمال العام في الخاص حقيقة اذا لم يرد
منه الخاص من حيث الخصوصية فلا مجاز ولا اشتراك ففيه انه مناف لكلمات اكثرهم وكثير منهم ادعى الاجماع
على كونه حقيقة في الحال ولو كان حقيقة في ذلك المعنى العام ايضا للزم الاشتراك ايضا ومما ينادي ببطلان
ذلك ان المستدلين بكونه حقيقة فيما انقضى عنه المبدأ يستدلون باستعمال النحاة فانهم يستعملون في الماضي
وفي الحال وفي الاستقبال ولا يريدون به المعنى الاعم جزما الثالث انه اذا كان جسم ابيض ثم صار اسود
فينعدم عنه ح مفهوم الابيض جزما والا لزم اجتماع المتضادين فاطلاق لفظ الابيض حين انعدام
مفهومه اطلاقا على غير ما وضع له ويرد عليه انا لا نسلم لو لم يكن مراد من يشترط البقاء المبدأ هو المعنى
العام والا فلا منافاة ح ولا يلزم اجتماع الضدين الرابع انا لا نفهم من لفظ المشتق الا الذات
المبهمة والحدث والنسبة ولكن بناء دلالته على الحصول المبدأ في زمان صدق النسبة الحكمية ولا يذهب عليك
ان هذا الزمان ليس باحد من الازمنة المعهودة بل هو اعم من الجميع فلا ندعي دلالته على زمان كيف
وقد اجمع اهل العربية على ان الدال على الزمان انما هو الفعل الا تريهم انهم يقيدون حد الفعل
بانه ما يقترن باحد من الازمنة الثلثة فيخرج اسم الفاعل وما في معناه ولا منافاة بين ذلك وبين ما يقولون

المعقولون ان اسم الفاعل بمعنى الحال والاستقبال يعمل عمل الفعل وبمعنى الماضي لا يعمل فان مرادهم بالاقتران
باحد الازمنة في حد الفعل انما هو بسبب الوضع ومرادهم في اسم الفاعل انما هو بالقرينة فيكون مجازا وقد يوجه بان
هذا هو مقتضى الوضع الثانوي الحاصل بسبب كثرة الاستعمال وانما في الفعل فمقتضى الوضع الاول وهو بعيد فان غايته
ما يمكن ان يدعى فيه الوضع الثانوي والتبادر من جهته انما هو الحال فتامل فان ذلك ايضا لا ينطبق على الزمان
المعهود كما ذكرنا بل المتبادر هو المتلبس والحاصل ان تحقق المبدأ شرط في صحة الاطلاق حين النسبة كما
الجوامد بعينها فلا يقال للهواء المنقلب من الماء هو ماء حقيقة ومرادنا من هذه النسبة اعم من الخبرية والتركية او
الازمنة للنسبة التقييدية فان قلنا رايت ماء صافيا يتضمن النسبة الخبرية ويستلزم الاخبار عن الماء بالصفاء
فيلاحظ حال هذه النسبة ويعتبر الاتصاف بالمبدأ حين تحقق هذه النسبة وذلك فيما كان فيه في زمان
الماضي فهو حقيقة وان صار في زمان التكلم كدرا وقد يكون كذلك في الحال وقد يكون في الاستقبال كقولك
سأشرب ماء صافيا وكذلك الحال في الجوامد كقولك اشتريت عبدا او خمرا او ساشتري خمرا فانه حقيقة
وان كان ما اشتريته لم يبق حين التكلم خمرا حجة القائلين بكونه حقيقة ان المشتق قد استعمل في الازمنة الثلاثة
والاصل في الاستعمال الحقيقة خرج الاستقبال بالاتفاق وبقي الباقي وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة
كما بينا سابقا وقد استدل بعضهم بعد الاستدلال بذلك بان معنى المشتق من حصل له المشتق منه اي خرج من
القوة الى الفعل فيشمل الماضي حقيقة وفيه مع انه ينافي الاستدلال الاول لان مفاده ارادة الخصوصية
لا المعنى العام منع ملزوم فنحجة مشترطي بقاء المبدأ فيما لم يكن من المصادر السيالة امتناعه فيها لانها
تنقضي شيئا فشيئا فهو قبل حصول اجزائه غير متحقق وبعده منعدم والحق اعتبار العرف في ذلك ولا ريب ان
العرف يحكم من يتكلم وهو مشتغل به ولو بحرف منه انه متكلم ولا يضره السكوت القليل بمقدار التنفس
او ازيد بل بمقدار شرب الماء ايضا في بعض الاحيان وحجة من اشترط البقاء في الحدوثي دون الثبوتي انه
لو كان شرطا مطلقا للزم ان يكون المؤمن على النائم مجازا اذ لا تصديق في حال النوم والجواب عن ذلك
بان ما حصل للنفس من التصديق هو حاصل في الخزانة حال النوم وان لم يكن حاصلا في المدركة ح وحجة من
خص الاشتراط بما طرأ على المحل ضد وجودي انه لم يكن كذا يلزم اطلاق النائم على اليقظان والحامض
على الحلو باعتبار النوم السابق والحموضة السابقة حقيقة وهو خلاف الاجماع وايضا يلزم ان يكون اكابر
الصحابة كفارا حقيقة وقد يجاب عن الثاني بان ذلك انما هو من جهة الشرع لا اللغة والحق المنع
في الجميع لغة وعرفا ايضا وحجة من اشترط البقاء في المحكوم به دون المحكوم عليه هو انه لو اشترط في
المحكوم عليه ايضا للزم عدم جواز الاستدلال بمثل قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فا
قطعوا ونحو ذلك بالنسبة الى من لم يكن زانيا او سارقا حال الاطلاق بل المعتبر اتصافه في احد الازمنة
الثلثة ووجه هذا الاستدلال انهم يستدلون بهذه الآيات وظاهرهم ارادتهم الحقيقة فيكون المشتق ح
حقيقة في كل واحد من الازمنة اقول ويلزم من ذلك ان ذلك القائل يقول بكون المشتق حقيقة
في المستقبل ايضا وقد يوجه بان مراده ح ان المحكوم عليه حقيقة فيما تلبس بالمبدأ في الجملة بمعنى المعنى العام
السابق او ما هو اعم منه ليشمل الاستقبال وكيف كان فهو باطل اما اولا فلان هذا الكلام مبني على ان المراد
بالحال واخويه في محل النزاع هو حال النطق وما قبله وما بعده وقد عرفت خلافه واما ثانيا فلان المشتق كونه
حقيقة في الحال مع الحضرية مما لا خلاف فيه وان كان محكوما عليه فلو جعلناه حقيقة في القدر المشترك
ايضا للزم الاشتراك والمجاز او لا منه وكونه محكوما عليه قرينة للمجاز مع ان الاستدلال بها على من تلبس بعد
حين الاطلاق او لم يوجد ايضا هو من قبيل الاستدلال بالمخاطبات الشفاهية فان تلك الخطابات

لايثبت الا اصل التكليف واما خصوص تكليفنا فانما ثبت بدليل خارج كالاجماع وغيره واما على ما حققنا
موضع النزاع من عدم مدخلية الزمان اصلا وعدم اعتبار حال النطق فلا اشكال اذ المراد ان المتلبس بالزنا
والسرقة مثلا حكمه كذا سواء كان تلبسه حال النطق وقبله او بعده ولا يقتضي ثبوت الحكم بعد حال الانقضاء
وان طال المدة لان اجراء الحكم ثابت ح بالاستصحاب وغيره من الادلة تتميم ينبغي ان يعلم ان مبادي المشتقات
تختلف فقد يكون المبدء حالا كالضارب والمضروب وقد يكون ملكة وقد يعتبر مع كونه ملكة كونه حرفة وصنعة
مثل الخياط والنجار والبناء ونحوها وقد يكون لفظ يحتمل الحال والملكة والحرفة كالقارى والكاتب والمعلم والتلبس و
عدم التلبس يتفاوت في كل منها فالذي يقتضي بالتلبس في الملكة هو زوالها بسبب حصول النسيان وفي الصناعة
الاعراض الطويل بدون قصد الرجوع واما الاعراض مع قصد الرجوع فلو كان يوما او يومين بل وشهرا او شهرين مع
ارادة العود فغير مضر ويصدق على من لم ينس ومن اعرض وقصد العود في العرف انه متلبس بالمبدء فيهما وان طرا
الضد الوجودي لا يصدق ذلك الفعل ايضا واما الاحوال فالتلبس فيها ايضا يختلف في العرف واما في المصادر
السيالة فيكفي الاشتغال بجزء من اجزائه واما في غيره كالسواد والبياض وغيرهما من الصفات الظاهرة والباطنة
فالمعتبر بقاء نفس الصفات وقد اختلط على بعض المتاخرين واشتبه عليه الامر واحدث مذهبا في التفصيل
فقال ان اطلاق المشتق باعتبار الماضي حقيقة ان كان اتصاف الذات بالمبدء اكثريا بحيث يكون عدم
الاتصاف بالمبدء مضمحلا في جنب الاتصاف ولم يكن الذات معرضا عن المبدء وراغبا عنه سواء كان المشتق
محكوما عليه او به وسواء طرا الضد الوجودي او لا لانهم يطلقون المشتقات على المعنى المذكور من دون نصب القرينة
كالكاتب والخياط والقارى والمتعلم والمعلم ونحوها ولو كان المحل متصفا بالضد الوجودي كالنوم ونحوه والقول
بان الالفاظ المذكورة ونحوها كلها موضوعة لملكات هذه الافعال مما يابى عنه الطبع السليم في اكثر الامثلة
وغير موافق لمعنى مباديها على ما في كتب اللغة انتهى وبعد ما حققنا لك لا يخفى عليك ما فيه اذا تحقق ذلك
فنقول انما جعلوه ثمرة النزاع من مثل كراهة الجلوس تحت الشجرة المثمرة ينبغي التامل في موضع الثمرة منها
فان المثمرة يجوز ان يكون المبدء فيها هو الملكة فان الشجرة ايضا يتصور فيها نظير ما يتصور للانسان وح هذا
فلا يضر عدم وجود الثمرة بالتلبس بالمبدء الا ان يحصل للشجرة حالة لا يحصل معها الثمرة اصلا بالتجربة ونحوها
شبيه النسيان للانسان ويجوز ان يكون هو الحال والحال ايضا يحتمل معنيين احدهما ضرورته ذا ثمرة
مثل اغد البعير والثاني المعنى المعهود للحال فعليك بالتامل والتفرقة في كل موضع يرد عليك

الباب الاول في الاوامر والنواهي وفيه مقصدان الاول في الاوامر

قانون الامر على ما ذكره اكثر الاصوليين
هو طلب الفعل بالقول استعلاء والاولى اعتبار العلو مع ذلك ايضا كما اختاره جماعة ويشير اليه
آخر المبحث والمراد بالعالي من كان له تفوق يوجب اطاعته عقلا او شرعا وقيل هو الطلب من العالي وقيل
باشتراكه مع ذلك بين الفعل والشان وغير ذلك بعيد لعدم تبادرها والمجاز خير من الاشتراك والاستعمال
اعم من الحقيقة وظني ان من يقول بان الامر عن المركب من امر حقيقة في الوجوب هو ممن يقول بالقول
الاول ولابد ان يقول بالقول الاول ولابد ان يقول به ليناسب تعريفه الاصطلاحي معناه العرفي اذ
الاستعلاء ظاهر في الالزام اذ لا معنى لاظهار العلو في المندوب وادعاه كما لا يخفى وهو الاظهر عندي للتبادر والا
يات والاخبار مثل فليحذر الذين يخالفون عن امره وما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ولولا ان اشق
على امتي لامرتهم بالسواك وقوله لبريرة بعد قولها اتامرني يا رسول الله ص حيث طلب عنها مراجعتها الى زوجها
قال ص لا بل انما انا شافع فلما ثبت كونه امرا وصدق عليه هذا المفهوم يستفاد منه الوجوب لان كون المشتقات
من هذا المبدء حقيقة في الوجوب وكون المبدء اعم منه كما ترى فالوجوب ماخوذ في المفهوم الامر فالتعريف

مبحث الاوامر

فالتعريف الاول مناسب لمعناه العرفي المتبادر منه ومن يقول بعدم افادة الوجوب ولا باخذ الوجوب
في مفهوم الامر فهو اما ممن يقول بان الامر هو الطلب من العالي لا من حيث انه مستعل وقد عرفت بطلانه او
ياخذ الاستعلاء في مفهومه لهذا ايضا ويجعله اعم من الندب وستعرف بطلانه واحتج من قال بعدم افادة لفظ
الامر الوجوب بتقسيم الامر الى الوجوب والندب وهو لا يستلزم كونه حقيقة فيهما اذ لو اريد ان الامر الحقيقي
ينقسم فهو غير مسلم واذا اريد الاعم فلا ينفع مع انه ينقسم الى ما ليس بحقيقة فيه اتفاقا كالتهديد والتعجيز ونحوهما
كذلك الكلام في مفهوم قولهم ان الندب طاعة والطاعة فعل المامور به فان الطاعة اما فعل المامور به الحقيقي او
فعل المندوب لا فعل المامور به الحقيقي فقط وان اريد الاعم من المامور به الحقيقي فلا يجديهم نفعا ولما كان العالي
قد يطلب الشيء ولكن لا على سبيل الاستعلاء كالمندوب فانه ارشاد وهداية ولا يلزم فيه اعتبار الاستعلاء
فلا بد ان يميز بين نوعي طلبه بالتمييز بين الالفاظ التي يطلب بها حتى يعلم انها ندب وارشاد وقد ظهر لك
ان الطلب اذا كان مما يشتق من اصل الامر كقولك امرتك بكذا او انت مامور بكذا ونحو ذلك يفيد الوجوب
وهو امر حقيقة واما اذا كان الطلب من العالي بغير ما يشتق من لفظ الامر كالصيغ الموضوعة للطلب مثل افعل
واخواته وروية واخواته فهو الذي جعله الاصوليون اصلا على حدة ومحل نزاع براسه فنزاعهم في دلالة هذا
الالفاظ على الوجوب يتصور على صور احدها ان العالي اذا طلب بهذا اللفظ هل يفهم منه الالزام والحتم الذي
يستلزم مخالفته الذم والعقاب الذين هما لازم مخالفة السافل للعالي حين الالزام والحتم حتى يثبت
خلافه فيكون حقيقة في ذلك او مطلق الرجحان او غير ذلك وثانيها ان هذه الالفاظ مع قطع النظر عن القائل
والقرينة هل يفيد الالزام والحتم ام لا مثلا ان يسمع لفظ افعل من قائل من وراء الجدار ولم يعرف حال المتكلم و
المخاطب فهل يفهم منه الالزام ثم يعرف الذم واللوم على الترك وعدمها بعد معرفة حالهما ام لا وثالثها انه بصورة
بحالها لكنها هل يفهم منها الالزام من العالي المستحق تاركه اللوم والعقاب او لا بعبارة اخرى يفهم ان القائل بها كشف
عال اوجب الفعل على المخاطب ام لا ومرجع الاولى الى الثانية اذ الذي ظهر من الصيغة هو مجرد الحتم والالزام
وحصول الذم والعقاب على الترك انما هو من لوازم خصوص المقام وعلى هذا فيمكن اجراء النزاع في الصيغة
اذا صدرت من السافل والمساوي ايضا فان طلبهما ايضا قد يكون على سبيل الحتم واللزوم وقد يكون غير ذلك
من المعاني وعلى هذا فما استدل به بعض القائلين بكونها حقيقة في الندب من ان الفرق بين الامر والسؤال
ليس الا تفاوت رتبة الطالب فالوجوب شيء زائد والسؤال انما يدل على الندب فكذا الامر وجوابه
التحقيق بعد منع اختصاص الفرق بذلك لما عرفت ثم تسليمه هو ان النزاع انما هو في الصيغة والقائل
بكونها للوجوب يقول به في السؤال ايضا يعني به الحتم والالزام غاية الامر ان حصول اللوم والعقاب ثمة يحصل
بالترك بخصوص المقام دون ما نحن فيه والحاصل ان صيغة افعل مع قطع النظر عن القرائن تفيد الوجوب اللغوي
وبضميمة المقام يتم الوجوب الاصطلاحي وبذا اراد القائل بكونها حقيقة في الوجوب نعم يمكن الفرق بين الصورتين
الاولتين بامكان المناقشة في الصورة الاولى بان الدلالة على الالزام لعله يكون من جهة انه صدر عن
العالي فلا يتم القول بالدلالة على الالزام لعله يكون من جهة انه صدر عن العالي فلا يتم القول بالدلالة على الا
لزام لغة في السؤال ايضا ولا يظهر من ذلك حال الصيغة اذا صدرت عن السافل انها حقيقة فيه
او مجاز فالسند لا يلغي دلالة الصيغة على الوجوب بذم العقلاء على الترك اذا قال السيد لعبده افعل
ولم يفعل كما يجي ليس على ما ينبغي اللهم الا ان يجعل النزاع في خصوص صيغة اذا صدرت عن العالي وهو لا يلائم
الجواب المذكور من دليل القائل بالندب ايضا واما على الصورة الثالثة فلا يرد السؤال المتقدم اصلا ولا
يتمشى الجواب المتقدم اصلا كما لا يخفى والفرق بين الصورتين هو ان حصول الذم والعقاب خارج عن

مدلول اللفظ في الصورة الاولى قد دخل فيه في الصورة الاخيرة فلابد ان يكون افعل مثلا حقيقة في كل من الامر و
السؤال والالتماس اذا اراد كلا منهم اللزوم والحتم على الصورة الاولى وحقيقة في الامر فقط على الصورة الاخيرة فيكون
استعماله في الالتماس والسؤال مجازا والذي يترجح في النظر القاصر هو الصورة الاخيرة وان لم يبعد تحرير محل النزاع
في كثير منهم واعلم ان ما ذكرناه من الصور الثلث يجري في اللفظ ايضا والكلام فيه الكلام في الصيغة بعينه وتظهر الثمرة في كون
هذا اللفظ من الملتمس والسائل مجازا او حقيقة ايضا وعليك بالتأمل فيما ذكرناه والتحفظ به فان كلام القوم هنا
مشوش فربما وقع الاشتباه بين المادة والصيغة وربما حصل الخلط وعدم التميز بين الصور المتقدمة والله الهادي

الكلام على الصيغ

قانون اختلف الاصوليون في صيغة افعل وما في معناه على اقوال والمشهور بين الاصوليين انه حقيقة في الوجوب
لغة وذهب جماعة الى انها حقيقة في الندب وقيل بالاشتراك بينهما لفظا لغة وبكونه حقيقة في الوجوب في عرف
الشارع وتوقف بعضهم في الوجوب والندب وقيل بالاشتراك بينها والاباحة لفظا وقيل معنى وهاهنا مذاهب
ضعيفة والاقرب الاول للتبادر عرفا ويثبت في اللغة والشرع بضميمة اصالة عدم النقل لا يق انا لا نفهم من
الصيغة غير طلب الفعل ولا يخطر ببالنا الترك فضلا عن المنع عنه فان المعنى الوجوب وغيره امر بسيط اجمالي
وهو الطلب الحتمي الخاص ولكنه ينحل عند العقل باجزاء سائر الماهيات المركبة كالانسان والفرس وغيرها
فهذا الطلب البسيط الاجمالي الخاص اذا تحلل عند العقل ينحل الى طلب الفعل مع المنع من الترك فانظر الى العرف
الا ترى ان السيد اذا قال لعبده افعل ولم يفعل عد عاصيا وذمه العقلاء للترك وان لم يكن هناك قرينة تدل
عليه وما يتوهم من منافات ذلك لاستعمال الشارع اياها متعلقا بامور كثيرة بعضها واجب وبعضها مندوب مثل
قوله ع اغتسل للجمعة وللزيارة وللجنابة ولمس الميت وغير ذلك مدفوع بانه لا ينحصر في ذلك فتح الالزم تأخير
البيان من وقت الخطاب لاستعماله فيما له ظاهر وقبحه مم وكون ذلك في كثير المواضع موضع الحاجة سيما موضع معرفة
الوجه واعتقاد ان هذا واجب وذلك مندوب ايضا غير ظاهر والحاصل ان الدليل قام على تعين الحقيقة
ولا مانع من استعماله في المعنى المجازي وهو عموم المجاز بقرينة من خارج ولا يجب وجود القرينة في اللفظ وكذلك
استعمال الصيغة في المندوبات فقط بدون قرينة في اللفظ وقد استدل ايضا بآيات منها قوله تع فليحذر
الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم حذر سبحانه تع مخالف الامر وحذره من
العذاب وهو يفيد الوجوب وما ذكرناه هو مدلول السياق لا صيغة ليحذر ويستلزم الورود المصدر المضاف
يفيد العموم حيث لا عهد فلا يرد ان الامر لا عموم فيه والعموم افرادي لا مجموعي ليرد النقض بترك مجموع المندوبات
لكونه معصية وكل واحد منها على البدلية لا السالبة الكلية يعني لا يأتون بشيء من اوامره ليرتفع بالموجبة
الجزئية فيلزم عدم العقاب على بعضها والاولى ان يق المراد بالامر الطبيعة الكلية وهو مستلزم للعموم لوجودها
في ضمن كل فرد وكيف كان فهذه الاية انما تدل على وجوب الامر الشرعي لا الوجوب لغة وايضا لا يدل على دلالة
الصيغة على الوجوب بل الامر وما قيل ان الامر حقيقة في الصيغة المخصوصة فالتهديد على مخالفة ما صدق
عليه الامر من الصيغ ففيه ما لا يخفى اذ الامر انما يسلم صدقه على الصيغة اذا كان الطلب فيها على سبيل الاستعلاء المستلزم
للوجوب اما اذا اريد منها مجرد الندب والارشاد والاذن او غير ذلك فلا يصدق عليه انه امر والحاصل ان
قولهم في تعريف الامر مطابقا لمعناه العرفي طلب بالقول على سبيل الاستعلاء او طلب بالقول من العالي يعتبرون في ذلك
حيثية العلو سيما في التعريف الاول وهو مستلزم للوجوب عرفا ولا ريب ان صيغة افعل الصادرة من العالي ليس يعتبر
فيها الاستعلاء في جميع موارد استعمالها فكيف يق باستلزام دلالة الامر على الوجوب دلالة الصيغة المطلقة
عليه حتى يجدي في المواضع الخالية عن القرينة التي هي محط نظر الاصولي وايضا فعلى هذا فلا معنى للنزاع في دلالة صيغة

افعل على الوجوب ويكفي في ثبوت ذلك اثبات دلالة لفظ الامر عليه وهو كما ترى خلاف ما اتفقت
عليه كلمة الاصوليين والتحقيق ان لفظ الامر حقيقة في الطلب الاستعلائي على سبيل الوجوب وهو المتبادر منه
عرفا وصيغة افعل ايضا سيما في غير هذا المعنى فكون الامر حقيقة في الوجوب لا يستلزم كون افعل حقيقة
فيه ولذلك افردوا البحث في كل منهما فما اخترناه من كون الصيغة للوجوب انما هو للتبادر في الصيغة لا من
اجل كونها مصداقا للامر وان كنا نقول بكون الامر ايضا حقيقة في الوجوب لما دللنا عليه سابقا ومما ينادي
بذلك قوله ع لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك فان طلبهم للسواك بصيغة افعل في غاية الكثرة واما ما يق
انه لا بد من تضمين معنى الاعراض ونحوه ليكون متعلقا بكلمة المجاوزة فهذا لا يدل الا على التهديد على المخالفة على
سبيل الاعراض والتولي ويتم اذا كان الامر للندب ايضا ففيه ان ذلك ليس الا من جهة صحة التركيب النحوي
ولا اشتراط في ذلك اعتبار التولي بل لا يكفي ومنها قوله تع ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك فان الاستفهام
الانكاري لاستحقاقه عند الله تع وهو يفيد التهديد والتهديد لا يجوز الا على ترك الواجب وهذه الاية ايضا لا يدل
الا على دلالة الامر على الوجوب بل وخصوص امر الشارع الا ان يق ان المراد قوله تع اسجدوا قبل هذا وان
المتبادر من التعليل هو كون العلة مخالفة الامر من حيث انه امر لا انه من حيث هو امره تع فتأمل وما يتوهم
من ان التهديد لعله من جهة اقتران الصيغة بقرينة حالية تدل على الوجوب لا من جهة دلالة نفس الصيغة يدفعه
اصالة عدمها لا يق ان هذا انما يتم لو ثبت اتحاد عرفنا مع عرف الملائكة لان حكاية احوال الامم الماضين لسائر
الآخرين انما يصح من الحكيم اذا تكلم بما يفيد المطلب بلسان الآخرين ويستعمل حقيقتهم في حقيقتهم ومجازهم
في مجازهم وهو ظاهر وما يق ايضا ان الاستفهام تقريري لاتمام الحجة فالغرض اقرار ابليس باستكباره وان
المخالفة انما كانت من جهة الاستكبار حيث قال انا خير منه وهذا انما يتم اذا كان الامر للندب ايضا ففيه ان
الاستكبار من ابليس لعنه الله ليس على الله تع بل على آدم فيرجع بالنسبة الى الله تع الى محض المخالفة التبعية
الغير المقصودة بالذات المتولدة من المخالفة الحاصلة من الحمية والعصبية وما يشبهها ربما يعد من تبعها نفسه
في عداد المقربين فافهم ومنها قوله تع واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم سبحانه على ترك الامر واحتمال كون
الذم على ترك الامر مشافهة ويكذبها خلاف الظاهر وقوله تع بعد ذلك ويل يومئذ للمكذبين لا يدل
على ذلك لجواز ذمهم على الجهتين ان كانوا هم المكذبين واختصاص الذم بهم والويل للمكذبين ان كانوا غيرهم
واحتمال ثبوت القرينة على الوجوب ينفيه الاصل واحتج من قال بكونها حقيقة في الندب بما مر في القانون
السابق وبقوله ع اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم فان الرد الى مشيتنا يفيد الندب وفيه ان الا
ستطاعة غير المشية بل لولا ذلك يفيد الوجوب مع ان بيان المعنى يشعر بعدم كونها حقيقة في الندب
والا لما احتاج الى البيان ولو سلم جميع ذلك فانما يدل على ان امر الشارع كذلك لا ان الامر في اللغة
كذا والكلام في عدم دلالته على حكم الصيغة نظرا الى حجة القول بكونها حقيقة في الطلب مضافا الى ما مر في اول
القانون مع جوابه ان الحقيقة الواحدة خير من الاشتراك والمجاز لو قيل بوضعها لكل منهما على حدة او لاحدهما
فقط وجوابه ان المصير الى المجاز في الندب لدلالة الدليل الذي قدمناه وانه خير من الاشتراك بينه وبين
الوجوب مع ان المجاز لازم على ما ذكروا ايضا اذ استعمل في كل من المعنيين بقيد الخصوصية مع ان لزوم
المجاز ح اكثر لان المجاز على المختار مختص بالندب الا ان يق بالتساوي من جهة الاستعمال في عموم المجاز
على المختار ايضا وهو مجاز شايع لا شذوذ فيه كما توهمه صاحب المعالم وحجة الاشتراك اللفظي بينهما لغة الا
ستعمال فيهما والاصل فيه الحقيقة وقد عرفت ان الاستعمال اعم منها ونحن قد دللنا على كونها حقيقة

في الوجوب فقط وحجة الدلالة على الوجوب شرعا احتجاج بعض الصحابة على بعض في المسائل بالاوامر المطلقة من غير نكير واجماع الامامية على ذلك والاول مدفوع بان الظاهر ان استدلالهم من جهة دلالة لغة والاصل عدم طرو وضع جديد والاجماع لو سلم فلا ينفي كونها حقيقة فيه في اللغة ايضا وقد يستدل على ذلك ببعض الآيات والاخبار مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم فان امتثال الامر طاعة وترك الطاعة عصيان وفيه منع كلية الكبرى مع انه لو تم ذلك لتم في الدلالة عليه لغة ايضا ولا اختصاص لذلك بالشرع اذ الوجوب ليس الا ما يعد تاركه عاصيا ومثل قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم مضافا الى الآيات الدالة على مذمة من لم يطعهم مثل من ان يطع الرسول فقد اطاع الله ومن تولى فما ارسلناك عليهم حفيظا ومثل الاخبار الدالة على وجوب اطاعة الائمة وان اطاعتهم مفترضة وهي كثيرة وفيه ان الطاعة هو الانقياد والاذعان بالحكم ان واجبا فواجب وان ندبا فندب والحاصل انا لا نسلم دلالة هذه الآيات والاخبار الا على عدم الجواز المخالفة وهو لا يستلزم ايجاب جميع ما طلبوا بصيغة افعل وما في معناه مع ان الظاهر ان المراد من الاخبار انهم ع احق بالاتباع من الجبت والطاغوت واتباعهما كفر والاتباع اعم من التدين كالكفر وحجة التوقف عدم ثبوت كونها حقيقة في شيء لان الطريق منحصر في النقل والآحاد منه لا يفيد العلم والمتواتر منه مفقود لان العادة تقتضي بالاطلاع لمن يبحث ويجتهد فليس وليس والجواب منع اشتراط العلم او لا بل يكفي الظن ومنع الانحصار ثانيا لثبوته بما ذكرنا من الادلة ويظهر حجة الباقين بملاحظة ما ذكرنا وكذا اجوبتها فتبصر قال في المعالم يستفاد من تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة ع ان استعمال صيغة الامر في الندب كان شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ الاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر به عنهم وتبعه بعض من تأخر عنه كصاحب الذخيرة ويرد عليه ان هذه انما يصح اذا ثبت استعمالهم في الندب بلا قرينة حالية او لفظية ولم يفهم ارادة الندب من دليل آخر ولم يثبت وايضا قد عرفت ان المجاز الراجح رجحانه انما هو مع قطع النظر عن ملاحظة الشهرة واما معه فهو مساو مع الحقيقة ثم الا اذا غلب في المجاز بحيث يصير وضعا جديدا فيصير حقيقة في المعنى الثاني ومشتركا بين المعنيين وانى له باثباته فيما نحن فيه مع انه لم يدع ايضا والحاصل ان مجرد كثرة الاستعمال في المعنى المجازي لا يوجب الخروج عن الحقيقة وان كان الاستعمال في غاية الكثرة بل واكثر من استعماله في الحقيقة بل الا ترى ان الالفاظ التي ادعوا صيرورتها حقايق شرعية في المعاني الشرعية استعمالها في المعاني الشرعية الزمن استعمالها في اللغوية ومع ذلك يحملها المنكرون عند التجرد عن القرينة على المعاني اللغوية وهم جمهور منهم وكذلك العام مع انه بلغ في التخصيص الى ان قيل ما من عام الا وقد خص وايضا ذلك الكثرة انما حصل بملاحظة مجموع الروايات عن مجموع الائمة والذي يضر على سبيل التسليم هو الكثرة بالنسبة الى كل واحد فافهم

قانون اذا وقع الامر عقيب الحظر او في مقام ظنه او توهمه فاختلفوا القائلون بدلالته على الوجوب في كونه حقيقة في الوجوب او مجاز في الندب او الاباحة او الوقف او تابعيتها لما قبل الحظر اذا علق الامر بزوال علة عروض النهي والاقوى كونه للاباحة بمعنى الرخصة في الفعل ويلزمه بتار رفع المنع السابق للتبادر بمعنى رجحيته في النظر من الوجوب اذ ما تقدم من تقدم الحقيقة على المجاز اتفاقا انما هو اذا دار الامر بين المعنى الحقيقي والمجازي اذا خلا المقام عن قرينة مرجحة لاحدهما واما مع القرينة الموجبة للجزم بارادة المجاز فيتقدم المجاز اتفاقا وكذا مع افادتها الظن به مع كون اصل الحقيقة في النظر ايضا فالمقصود ان ملاحظة المقام والالتفات الى هذه القرينة اعني وقوع الصيغة عقيب الحظر يوجب تقديم ارادة المعنى المجازي وهو الاباحة على الحقيقي فيدور ترجيح المعنى الحقيقي او المجازي مع القرينة على حصول الترجيح والظهور ولما كانت قرينة الشهرة ليست من قبيل القرائن الاخر وكانت

من الوضع

او امر عقيب الحظر

وكانت منضبطة افرد والكلام فيها في باب تعارض الاحوال والاغلب الدوران والتعارض حاصل في جميع القرائن لكنها غير منضبطة فالترجيح فيها يتفاوت بالنسبة الى تفاوت الناظرين وبالنسبة الى المقامات فاضبط ذلك ويدل على ذلك ايضا تتبع موارد الاستعمالات لكن لو تتبعها وتأملت فيها بعين الانصاف تجد ما ذكرنا ولو بقي لك شك في موضع فالحقه بالغالب لان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وهذه قاعدة لغوية مبرهن عليها بالعقل والعرف والشرع وقد حرم عن فوائدها من لم يصل الى حقيقتها وقد اشرنا اليه سابقا ثم ان بعضهم لاحظ مثل قول المولى لعبده اخرج من الحبس الى المكتب ومثل قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله وامر الحايض والنفساء بالصلوة والصوم بعد رفع المانع وقال بالوجوب مضافا الى ان المقتضي وهو الادلة على دلالتها على الوجوب موجود والمانع مفقود لان الاباحة لا ينافي الوجوب وفيه انا نقول ان المراد بالامر هنا مجرد رفع الحظر لما ذكرنا فلا دلالة فيها على ازيد من ذلك واما عدم منافاته لثبوت الوجوب فهو مسلم لكن الوجوب ليس من جهة هذا الامر فان المانع عن الدلالة من هذا الامر موجود والخصم قد قرر هذا الدليل على نهج آخر اضعف وهو ان المقتضي موجود وهي صيغة الامر لما تقدم من الادلة السابقة والمانع لا يصلح للمانعية وهو ما ذكره الخصم من ان الوجوب ضد الحظر ولا يجوز الانتقال منه اليه لان الاباحة ايضا ضده اقول بل المانع هو قرينة المقام كما بينا ودلالة الادلة على دلالة مطلق الصيغة على الوجوب لا ينافي عدم دلالتها عليه في خصوص موضع باعتبار القرينة كما في ساير المجازات واما المثال المذكور والآيات المذكورة فالجواب عنها ان محل النزاع هو اذا كان حظر من شيء كحرمة او تنزيه ثم امر به من دون كشفه بشيء آخر يخرجه عن الحقيقة او النزاعية والمراد من قولنا ان ورد الامر به ليس واجبا بل انما هو رخص فيه ان الوجوب لا يراد من هذا الامر من حيث هو هذا الامر ولا يمنع من ثبوت الوجوب من موضع آخر ثم نقول مثل قول المولى لعبده بعد نهيه عن الخروج عن الحبس اخرج الى المكتب خارج عن موضع النزاع فان الامر ليس بعين ما نهي عنه بل المحظور خروجه عن الحبس من حيث هو خروج عن الحبس والمأمور به خروجه ذاهبا الى المكتب ولا يفهم هذا دلالة الامر على الوجوب واما قوله تعالى فاقتلوا المشركين فهو لرفع الحظر لا غير والوجوب انما هو لثبوته قبل الحظر وعدم حصول النسخ فرجع الى الحكم السابق وهذا ليس من دلالة اقتلوا على الوجوب في شيء وكذلك ترخيص الحايض والنفساء ووجوب الحلق بعد النهي عنه ايضا ثابت بدليل خارجي لانه ايضا من النسك ولعلك بالتأمل فيما ذكرنا تقدر على استخراج ادلة القائل بالتابعية لما قبله والتوقف والجواب عنها واما القائل بالندب فلعله نظر الى ان الندب اقرب المجازات للواجب فاذا انتفت الدلالة عليه بعض ما ذكر فيحمل عليه وانت بعد ملاحظة ما ذكرنا تقدر على ابطال ذلك ايضا واما من قال باختصاص كونها حقيقة في الاباحة في عرف الشرع فهو ضعيف لعدم فرق بينه وبين العرف العام قانون المشهور ان صيغة افعل لا تدل الا على طلب الماهية وقيل تدل على التكرار مدة العمر الممكن عقلا او شرعا ويكون تركه اثما وقيل على المرة ويظهر من بعضهم ان مراد القائلين بالمرة هو الدلالة على الماهية المقيدة بالوحدة لا بشرط التكرار ولا عدمه فالزائد على المرة لا يكون امتثالا ولا مخالفة ومن بعضهم دلالتها على عدم التكرار فيكون الزيادة اثما والقائلون بالماهية ايضا بين مصرح بحصول الامتثال لو اتى به ثانيا وثالثا وهكذا فلا اثم على ترك الزيادة على المرة و تحصيل الثواب بفعل الزائد وبين القائل بان الامتثال انما يحصل بالمرة ولا معنى للامتثال عقيب الامتثال فيمكن ح ان يكون من قبيل الاحتمال الاول في المرة فلم يكن له عقاب كما لم يكن ثواب فينتفي ثمرة النزاع بينهما ويمكن ان يكون من قبيل الاحتمال الثاني فيها فينتفي ثمرة النزاع بينهما ايضا وما ذكرناه من الاحتمالين

نقيض ... ال

تحلقوا ...

التنبيه على قول المانعين

بيّن من القول بكون ما لم يرد عليه من الشارع دليل شرعيا حراما كما هو المشهور المحقق وعدمه والحق هو الاول
وعلى هذا فلا يظهر بين القولين في المرة ايضا ثمرة والاقرب عندي انها لا تدل الا على طلب الماهية وان الامتثال انما
يحصل بالمرة الاولى لان الامر يقتضي الاجزاء والاتيان ثانيا وثالثا تشريع محرم لكون احكام الشرع توقيفية
موقوفة على التوظيف لنا ان الاوامر كسائر المشتقات مأخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي
حقيقة في الطبيعة لا بشرط شيء اتفاقا كما صرح به السكاكي وما قيل من ان اسم الجنس موضوع للماهية مع قيد
الوحدة المطلقة فانما يسلم اذا كان مع التنوين والوحدة والتكرار مثل سائر الصفات الطبيعية قيود خارجة
عنها فلا دلالة للفظ الدال على الطبيعة الكلية على شيء من قيودها لان العام لا يدل على الخاص والهيئة العارضة لهذه
المادة لا تفيد ازيد من طلبها بحكم العرف والتبادر وبعنوان الايجاب والالزام كما مر والاصل عدم ارادة شيء
آخر معها فاذا قيل ان المادة ان لم تدل على القيد فالهيئة تدل عليه في معرض المنع ومقايسة القائلين بالتكرار
الامر بالنهي بجامع الطلب باطل لانه قياس في اللغة ومع الفارق لان النفي الحقيقي كما هو مدلول النهي يقتضي استغراق
الاوقات كما سيجيء بخلاف ايجادها والترك يجامع مع كل فعل بخلاف تكرار المأمور به وقولهم بانه لو لم يكن
الدلالة على التكرار لما تكرر الصوم والصلوة مع انه معارض بالحج مدفوع بانه من دليل خارج كما توضحه كيفية تكرار
المقررة واحتجاجهم بان الامر يستلزم النهي عن الضد والنهي يفيد دوام الترك ويلزمه دوام الفعل المأمور به
وفيه منع الاستلزام اولا ان اريد النقيض كما سيجيء ومنع استلزام دوام الترك دوام الفعل ثانيا الا في ضدين لا
ثالث لهما كالحركة والسكون لعدم استحالة ارتفاع الضدين مطلقا فلا يتم الاطلاق ومنع دلالة النهي على التكرار
مطلقا ثالثا كما سيجيء ومنع دلالة خصوص النهي الذي في ضمن الامر على الدوام رابعا بل انما هو تابع للامر ان دائما
فدائم وان في وقت ففي وقت وان اريد من الضد العام عن الترك فيسقط المقدمات الا دلالة وسيجيء عليه البيان
واحتجاج القائل بالمرة بامتثال العبد عرفا لو امره السيد بدخول الدار فدخل مرة مردود بان ذلك لعلمه من جهة
الاتيان بالطبيعة كما ذكرنا لا لان الامر ظاهر في المرة واعلم ان ما ذكرنا من حصول الثمرة وعدمها بين القول
بالمرة والماهية انما هو في الاتيان بالافراد متعاقبة واما لو وجد افراد متعددة في آن واحد مثل ان يقول
المأمور بالعتق لعبيده المتعددة انتم احرار لوجه الله تعالى فيبنى على القول بالماهية يحصل الامتثال بالجميع واما
على القول بالمرة فاما على القول الثاني فيها فيبنى ذلك على جواز اجتماع الامر والنهي مع اختلاف الجهة فان قلنا
بجوازه كما هو الاصح فيستخرج المطلوب بالقرعة لو احتيج الى التعيين ويكون غيره معصية فان الظاهر ان المراد بالمرة
هو الفرد الواحد لا مجرد كونه في الزمان الواحد وان لم نقل بجوازه فلا يحصل الامتثال اصلا واما على القول الاول
فلا اثم فيستخرج المطلوب بالقرعة ايضا هذا وقد ذكرنا ان الاقوى بالنظر الى هذا القول ايضا حصول الاثم بقي الكلام
في قول من يصرح بحصول الامتثال بالاتيان ثانيا وثالثا وهذا ابع قوله بالماهية كصاحب المعالم ره والتحقيق انه
ان اراد حصول الامتثال في الجملة ولو في ضمن المرة الاولى فحسن والا فنقول انه لا معنى للامتثال عقيب الامتثال
فان الامتثال قد حصل بالاولى جزما وما يتوهم انه يكون من باب الواجب التخييري الواحد والاثنين والازيد
ففيه انه ان اريد التخيير المستفاد من العقل في الواجبات العينية فان الكلي المكلف به عينا لا يمكن الاتيان به
الا باتيان الافراد فيكون الافراد من باب مقدمة الواجب والعقل يحكم بجواز الاتيان باي فرد يتحقق
في ضمنه الكلي فلا ريب انه مع ذلك يوجب الاتيان بالمرة الاولى سقوط الوجوب عن ذمة المكلف فلا يبقى
بعده واجب حتى يمكن الاتيان بمقدمته فضلا عن الوجوب وان اريد التخيير المستفاد من النقل المدلول عليه بهذا
الامر ففيه منع ظاهر مع انه لا معنى للتخيير بين فعل الواجب وتركه وليس هذا من باب التخيير بين القصر والاتمام

والاتمام في الاماكن الاربعة فانهما حقيقتان مختلفتان ولو بالقصد والنية وجعل الشارع بخلاف ما نحن فيه
بل ليس من قبيل التسبيحة الثلثة في الركوع والسجود والركعة فاذا عرفت هذا فيرد على هذا القائل ايضا انه ان
كان يقول باتصاف المرة الثانية والثالثة ونحوهما بالوجوب فهو قول بالتكرار وان يقول بالندب فمع
انه قول جديد يستلزم لاستعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي على القول بكون الصيغة حقيقة في الوجوب وانت
بعد التأمل فيما ذكرنا من التحقيق تعرف انه لا يتم ما نقلنا آنفا من القول بحصول الامتثال في الجميع على
القول بالماهية في صورة الاتيان بالافراد المجتمعة ايضا وكذلك تتمة ما نقلنا من البناء على اجتماع الامر و
الامر المعلق على الشرط او الصفة يتكرر بتكرر الشرط او الصفة — النهي على القول الثاني في المرة وغيره فتأمل حتى يظهر لك حقيقة الامر قانون الامر معلق على الشرط او
الصفة يتكرر بتكرر الشرط او الصفة عند القائلين بدلالته على التكرار فلا واحد الوجود المقتضي وعدم
المانع غاية الامر تقليل التكرار بالنسبة الى الامر المطلق واما غيرهم فذهبوا الى اقوال ثالثها دلالته عليه مع
فهم العلية بمعنى كون الشرط او الوصف علة فيكون من قبيل المنصوص العلة والسيد المرتضى ره هنا ايضا من النافين
مطلقا لعدم اعتبار العلة المنصوصة مطلقا وسيجيء ان شاء الله تعالى ان الحق حجيتها فالاقرب اذن التفصيل و
تحرير المقام ان كل ما دل على العموم من ادوات الشرط مثل كلما ومهما فلا ينبغي التأمل في تكرار الامر بتكرر
الشرط واما ما لم يدل على العموم مثل ان واذا فلا يفيد التكرار اصلا الا ان يتفق جعلها على العموم لوقوعها في
كلام الحكيم وكون الشرط لغوا لولاه واما الصفة فهي ايضا لم يدل على العلية على ما هو التحقيق كما سيجيء ان شاء الله تعالى
بل فيها اشعار بالعلية والمعتبر هو العلة الثابتة كما صرحوا به فلا اعتبار بها ايضا واما اذا فهم العلية الثابتة
بمعونة الخارج فيفيد العموم والتكرار بتكرر العلة سواء كان في الشرط او الصفة مثل الزانية والزاني فاجلدوا
وان زنى فاجلدوا ونحوهما واحتج القائلون بالتكرار مطلقا بالاستقراء فان قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة
فاغسلوا وان كنتم جنبا فاطهروا وان لم تجدوا ماء فتيمموا والزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة
فاقطعوا الى غير ذلك من الآيات والاخبار يتكرر الامر فيها بتكرر الشرط فكذا في غيرها لحصول الشك الحاقا
بالغالب وفيه ان حمله على التكرار فيما ذكر انما هو لاجل فهم العلية وهو مسلم عندنا واحتج النافي بمثل ان
دخلت السوق فاشتر اللحم او اعط هذا درهما ان دخل الدار فلا يفهم منه التكرار وفيه ان ذلك لعدم
فهم العلية وذلك لا يستلزم الاطراد وفيه ان ذلك للقرينة فان من قال لعبده اذا شبعت فاحمد
مسئلة الفور والتراخي — الله فهم منه التكرار وهو مغلوب عليه بل ذلك ايضا لفهم العلية قانون لا دلالة لصيغة الامر على وجوب
الفور كما ذهب اليه جماعة وليست بمشتركة بينه وبين جواز التراخي كما ذهب السيد ره بل هي لطلب
الماهية وانما يحصل حصول الامتثال كما ذهب اليه جماعة من المحققين واما القول بتعيين التراخي
فلم اقف على مصرح به لنا نظير ما مر في القانون السابق واستدلال القائلين بالفور بمذمة العبد اذا
أخر في السقي عند قول مولاه اسقني مدفوع بانه للقرينة ولا نزاع فيه مثل استدلالهم بذم ابليس على ترك
السجود بقوله ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك مع امكان ان يعتذر بعدم دلالة الامر على الفور لان
الفاء في قوله فقعوا يفيد التوقيت فلم يثبت دلالتها على الفور وان الذم لعله من جهة الاستكبار وابائه
بيانا فيه قوله خلقتني من نار وخلقته من طين لانه كان ذلك من الاعراض اولا واما استدلالهم بانه لو جاز التأخير
لجاز الى وقت معين والاول لازم ان يجوز الى آخر وقت الامكان وهو مجهول وتكليف المكلف بعدم التأخير
عن وقت لا يعلمه تكليف بالمحال لا دلالة في الصيغة على وقت معين فاجيب عنه مرة بانا نجوز
التأخير الى حصول ظن الموت وهو ممكن الحصول غالبا كسائر الواجبات الممتدة بامتداد العمر ومرة با

بالنقض بصورة التصريح بجواز التأخير واخرى بان جواز التأخير لا يستلزم وجوبه فالامتثال ممكن وادرد عليه بان هذا ان كان يرفع تكليف المحال الا انه الزام بوجوب الفور في العمل لتحصيل براءة الذمة وان لم يثبت كونه مدلول الصيغة لغة اذ جواز التأخير مشروط بمعرفة لا يمكن تلك المعرفة فيتعين الامتثال بالمبادرة فيجب الفور ورده بان جواز التأخير ليس مشروطا بمعرفة المكلف باخر ازمنة الامكان بل انما يتوقف على عدم كونه اخر ازمنة الامكان والموقوف على معرفة اخر ازمنة الامكان انما هو العلم بجواز التأخير لا نفس الجواز فان الجواز في نفس الامر لا يتوقف على العلم بالجواز بل يكفي فيه عدم العلم بالمنع على ما يقتضيه اصالة الاباحة فعلى هذا يصير مآل كلام المجيب تسليم انه يجب عدم تأخير الفعل عن اخر ازمنة الامكان فيمكن تحصيل البراءة بالمبادرة مع عدم لزوم وجوب المبادرة فلو بادر فيخرج عن عهدة التكليف ولو لم يبادر بل فعله ثانيا فكذا ثالثا فكذا وهكذا ولو لم يفعل حتى خرج الوقت فيصير آثما فلم يلزم من ذلك فور ولا خروج الواجب عن الوجوب وتوهم كون البدار مقدمة للواجب اعني عدم تأخير الفعل عن اخر ازمنة الامكان مرفوع بمنع التوقف نعم انما يتوقف حصول العلم بعدم تأخيره عن اخر ازمنة الامكان في اول زمان التكليف بذلك ووجوبه ثم وما يقي من ان تحصيل البراءة اليقينية المستتبعة عن شغل الذمة يقينا يستلزم الفور لامكان ان يفاجأه الموت في الجزء الثاني من الوقت فضلا عن جزء فيأثم بالترك فهو ثم منتقض بسائر الواجبات الموسعة او الممتدة بامتداد العمر فان غاية الامر وجوب تحصيل اليقين بالمأمور به اما وجوبه فورا فيحتاج الى الدليل نعم يتم ذلك على القول بوجوب الاحتياط مع احتمال وجوب الفور اما بناء على الصحة اذ في مجرد حصول الاثم وهو وهم وكيف كان فهذا الدليل مع تماميته لا يدل على كون الصيغة للفور بل يدل على وجوب العمل بالفور من الخارج واستدلوا ايضا بالاستقراء فان مقتضى النسبة الخبرية مثل زيد قائم وعمرو عالم والانشائية كانت طالق وهو حر قصد الحال فكذا الامر الحاقا له بالاعم الاغلب وظنه بعضهم قياسا ورده بان القياس غير جائز سيما في اللغة وسيما مع الفارق فان الامر لا يمكن توجهه الى الحال لاستحالة طلب الحاصل بل الى الاستقبال وهو اما الاقرب الى الحال المعبر عنه بالفور او ما بعده فلا يتعين الاول الا بدليل ورد بعدم ارادة الحال الحقيقي والحال العرفي متحقق في الامر ايضا والكلام في الاستفهام نظير الكلام في الامر فان التفهيم لا يمكن في آن الاستفهام وكذلك النهي وفيه ان ذلك يستلزم تفاوت مدلولات المواد المستقرأة فيها اذ الفرق واضح بين انت حر وانت طالق وبين الاستفهام والقدر المشترك لا يثبت المطلوب الا ان يقال ان المعلوم من حال هذه المواد ارادة احد المعنيين اما حصول مدلولها مقارنا لحصولها اذ في الآن المتصل بها ولما لم يمكن الاول في الامر فيتعين الثاني والتحقيق ان مطلوب المستدل ان كان انه حصل لنا من الاستقراء ان النسبة الخبرية والانشائية الصادرة عن المتكلم حاصلة في الحال في الحال فهو لا يجديه لانه لا اشكال في ان النسبة الانشائية في الامر وهو طلب القائم بنفس المتكلم حاصلة في الحال فلا يمكن النزاع فيه وان كان ان مفاد ذلك الجملة ومدلولها حاصلة في الحال كقيام زيد وعلم عمرو وطلاق هند وحرية بلال فهو مع انه منقوض بمثل كان زيد قائما وعمرو سوف يسجد وموقوف على كون المشتق حقيقة في الحال المقابل للاستقبال لا الحال التلبس كائنا ما كان وقد عرفت ان التحقيق خلافه لا يمكن الوثوق على مثل هذا الاستقراء في اثبات اللغة وهناك طريق آخر يمكن اثبات المطلوب به وهو ان النحاة ذكروا ان الامر للحال وغرضهم من اقتران معنى الفعل باحد الازمنة الثلاثة هو المعنى الحدثي وان شئت قلت نسبته الى الفاعل مقترن باحد الازمنة الثلاثة واما نسبة المتكلم فكلها واقعة في حال التكلم فعلى هذا اذا انضم الى ذلك اصالة عدم النقل فيثبت كونها للحال لغة فيثبت الفور ولكنه مدفوع بان كلام النحاة مع انه لم يثبت اتفاقهم على ذلك لضعفه خلاف علماء الاصول والبيان فالظاهر ان نظرهم الى الاغلب

الى الاغلب من امكان حصول الطبيعة في الحال وبالجملة ان الامر مأخوذ من المضارع ولا فرق بينهما في الاشتراك بين الحال والاستقبال وقد استدلوا ايضا بقوله وسارعوا الى مغفرة من ربكم الآية وبقوله تعالى فاستبقوا الخيرات الآية بتقريب ان المراد من المغفرة سببها لاستحالة المسارعة الى فعل الله وفعل مأمور به سبب اذ قد يكون بعض الواجبات سببا لازالة الذنوب كما ورد في الصلوة الخمس والحج وغيرهما سيما على القول بالاحباط كما هو الحق ويثبت في الباقي بعدم القول بالفصل فلا يرد ان سبب المغفرة انما هو التوبة وهو فوري بالاتفاق فلا حاجة الى الاستدلال ولا يتم المطلوب بعدم القول بالفصل ايضا لاتفاق الكل عليه وكذا الابراد على ارادة فعل المأمور به بناء على الاحباط ان هذا انما يتم فيما حصل الذنب فلا يتم جميع الاوامر وانا ما يقي من ان بعض المستحبات ايضا مما ورد كونه سببا للمغفرة فلا بد من حمل الامر على الاستحباب ففيه ان العام يخصص والمطلق يقيد والتخصيص والتقييد اولى من غيرهما من المجازات وكذلك الكلام في قوله فاستبقوا الخيرات وقد يجاب عن الآيتين بالحمل على الاستحباب لمنافاة مدلول الهيئة للمادة لو حملت على الوجوب لعدم اطلاق المسارعة والاستباق عرفا الا على الموسع فالحكم بوجوب الفور اثبات للتضييق والاتيان بالمضيق عرفا ليس بمسارعة واستباق فان المأمور بصوم رمضان اذا صام فيه لا يقال انه مسارع وفيه انه كما يمكن تحقق المسارعة عرفا بملاحظة الوسعة في زمان الرخصة كذلك يمكن تحققها بملاحظة الوسعة في الصحة وعلى القول بالصحة في صورة التأخير في الفوري فيصدق عرفا المسارعة باتيانه في اول زمان الصحة كما يقال لمن حج في العام الاول من الاستطاعة انه سارع في حجه وكذلك لمن عجل في اداء دينه في حال القدرة ومطالبة الدائن وهذا واضح مع ان قابلية الاوامر المطلقة للتوسعة يكفي في صدق المسارعة عرفا ولا يلزم ثبوتها بالفعل فالتحقيق في الجواب بعد منع نهوض هذا الاستدلال على اثبات الفور لغة وعرفا ولا شرعا ان الآيتين لو سلم ظهورهما في الوجوب مع ملاحظة هذه المذكورات فهو ظهور وما ذكرنا من التبادر في المهية في الاوامر المطلقة ظهور ولا ريب ان هذا اقوى منه فيحمل الآيتان على الاستحباب فكيف ولا ظهور في آية المسارعة اصلا فان الامر بالمسارعة الى سبب المغفرة كما هو مناط الاستدلال لا يفيد الا وجوب المسارعة الى السبب في الجملة فاذا تعدد الاسباب كما فيما نحن فيه فان احد الاسباب فيه التوبة التي فوريتها مجمع عليه فلا يفيد الا فورية احدها وهو لا يستلزم المطلوب كما لا يخفى والجواب عن السيدرة بالاستعمال وان الاصل فيه الحقيقة ويحيى الاستفهام ولا يحسن الا مع الاحتمال في اللفظ وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة وتبادر المهية لا شرط ينفي غيرها وان الاستفهام يحسن على القول بالمهية ايضا احتياطا عن ان يكون مراد الآمر بعض الافراد مجاز التبويع الاستعمال الكلي في الفردي بازاء ذلك لا يدل على عدم انفهام المهية مستقلة ووجوب التوقف حتى يثبت الاشتراك بل انما ذلك لرجحان الاحتياط ولذلك يقع التخيير في الجواب مع عدم ارتكاب خلاف الظاهر خلافا لصورة الاشتراك فانه انما لا يجوز لما اخترناه وحققناه سابقا او يجوز مجازا ثم ان الفورية على القول به تحديده موكول الى العرف ويتفاوت بتفاوت المأمور به ونحوه كالسفر القريب والغير المحتاج الى زمان يعتد به للتهيؤ والبعيد المحتاج اليه ان لم نقل بان الكلام في المجرد عن القرائن وهذه الامور قرائن لجواز التأخير في الجملة فتأمل تذنيب اختلف القائلون بكون الامر للفور في ثبوت التكليف على من ترك الامتثال فورا في الزمان المتأخر وعدمه وفرعوا الكلام فيه على ان معنى افعل هل هو افعل في الزمان الثاني وان لم تفعل ففي الزمان الثالث وهكذا او معناه افعل في الزمان الثاني مع السكوت عما بعده واما كون المعنى عدم الفعل في الزمان المتأخر فلم نقف على مصرح به فيه وهذا الكلام

الاعلام في ذيل ... [illegible]

عن مفيد والفائدة في بيان الثمرة المبني والتحقيق ان ادلة القول بالفور على تقدير تسليمها صنفان منها ما يدل
على ان الصيغة بنفسها دالة على الفور ومنها ما يدل على الوجوب المبادرة بالامتثال كاية المسارعة والاستباق فمن
اعتمد على الاول فيلزمه القول بالسقوط لمجرد الرد من باب الموقت ومن اعتمد على الثاني فيلزمه القول بالثبوت لا
طلاق اصل الامر ورده بعض المحققين بمنع مرورية كالموقت على الاول لاحتمال ارادة التعجيل بالمأمور به فان
لم يفعل فيجب التعجيل ايضا في الزمان الثاني وهكذا او منع عدم وجوب الموقت مع فوات الوقت على تقدير تسليم
كونه من قبيله وبان وجوب الفور ان اقتضى التوقيت وخصوصية الزمان المعين فلا يتفاوت الامر بين ما ثبت
وجوبه من الصيغة او من الخارج كما اذا ثبت التوقيت من دليل خارج في الموقت فان من يقول بفوات الموقت
بفوات وقته لا يفرق ما بين ما ثبت التوقيت من خارج ام لا فالاولى تفريع المسئلة على ان التكليف الموقت
هل هو تكليف واحد او تكليفان وهل ينتفي المقيد بانتفاء القيد ام لا كما ذكروا في المسئلة تبعية القضاء للاداء او
عدمها اقول والظاهر من الصيغة على القول بدلالتها بنفسها على الفور هو الوجوب في اول الوقت لا ما ذكره و
الظاهر انه حينئذ هو تكليف واحد والحق ان المقيد ينتفي بانتفاء القيد فلا يبقى تكليف مع ان الاصل عدمه ولا
يجب التنصيص بالتوقيت وثبوت الوجوب الموقت بعد فوات الوقت خلاف التحقيق لان الجنس لا بقاء له
بعد انتفاء الفصل كما حقق في محله فالحق ان القضاء في الموقت انما هو بفرض جديد وما ذكر انه لا يتفاوت
الامر بين ما ثبت وجوبه من الصيغة او من الخارج ففيه ان في الثاني تكليفين والاول لا ينتفي بانتفاء الثاني بخلاف
الاول لانه تكليف واحد وقياسه بالموقت قياس مع الفارق اذ ربما يفهم من الموقت عدم الوجوب بعد
الوقت ايضا وبسلم المساوات لو كان معنى الموقت مجرد الوجوب في الوقت وبالجملة عدم الحكم من جهة عدم الدليل
عليه او من جهة الدليل على العدم والظاهر ان الموقت من الثاني وما ثبت فيه الفور من دليل خارج من الاول و
لذلك ترى الاصوليين تنازعوا في حجية مفهوم الزمان وعدمها وحجية المفهوم المخالف هو كون اللفظ دالا على النفي
منطوقية ومفهومية متى لفظي في النفي والاثبات فافهم ذلك فانظر لزيادة التوضيح في مباحث المفاهيم
قانون اختلف الاصوليون في ان الامر بالشيء هل يقتضي ايجاب مقدماته مطلقا ام لا على اقوال ثالثها اقتضاء
الايجاب في السبب دون غيره ورابعها في الشرط الشرعي دون غيره ولتحقيق هذا الاصل يقتضي تمهيد مقدمات
الاولى ان الواجب كما انه ينقسم باعتبار المكلف الى الكفائي والعيني والتخييري وباعتبار الوقت الى الموسع (وباعتبار المكلف الى التعيني والتخييري)
والمضيق وباعتبار المطلوبية بالذات وعدمها الى النفسي والغيري وباعتبار تعلق الخطاب بالاصالة وعدمه
الى الاصلي والتبعي وغير ذلك فكذا ينقسم باعتبار مقدماته الى المطلق والمشروط وقد يطلق عليه المقيد و
تسمية الثاني بالواجب مجاز في الحقيقة من باب تسمية الشيء باسم ما يؤول اليه ولذلك لم يقيد الامر
في صدر البحث بالمطلق مع كون البحث مختصا بمقدماته فالواجب المطلق هو ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف
عليه وجوده وان كان في العادة او في نظر الامر والمقيد ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده كذلك الثانية
ان الامر المطلق حقيقة في الواجب المطلق على الاصح للتبادر واستحقاق العبد التارك للامتثال المعتذر
بان الامر المولى لعله كان مشروطا بشرط لم اذكره ولاصالة عدم التقييد وتظهر من السيد القول بالا
شتراك فيلزمه التوقف حتى يظهر من الخارج ودليله الاستعمال وجوابه ان الاستعمال اعم من الحقيقة
نعم استثنى السيد الواجب بالنسبة الى السبب فقال بكونه مطلقا بالنسبة اليه لعدم امكان الاشتراط لعدم
انفكاك المسبب عن السبب وستعرف الكلام فيه الثالثة ما يتوقف عليه الواجب اما سبب او شرط والسبب
ما يلزم من وجوده وجود الشيء ومن عدمه عدمه لذاته فخرج الشرط والمانع فان الشرط ما يلزم من عدمه

من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجوده والمانع ما لا يلزم من عدمه عدم شيء بل يلزم من وجوده عدم
شيء واما التقييد بقوله لذاته احتراز عن مقارنة وجود السبب عدم الشرط او وجود المانع فلا يلزم الوجود او قيام
سبب آخر حالة عدم الاول مقامه فلا يلزم العدم ويدخل في الشرط جميع العلل الناقصة من المقدمات العقلية
والعادية والشرعية والسبب والشرط قد يلاحظان بالنسبة الى الحكم الشرعي فيكونان من الاحكام الوضعية وقد يلاحظان
بالنسبة الى موضوع الحكم ولا يتوقف على وضع الشارع وان كان قد يكون بوضعه وكلامنا انما هو في الثاني وبعبارة
اخرى انما الكلام في مقدمات الواجب لا مقدمات الوجوب وكل واحد منهما اما شرعي او عقلي او عادي فالسبب
الشرعي كالصيغة بالنسبة الى العتق الواجب والوضوء والغسل بالنسبة الى الطهارة عن الحدث والغسل بالنسبة
الى ازالة الخبث والعقلي كالنظر المحصل للعلم الواجب والعادي كحز الرقبة في القتل الواجب والشرط الشرعي
كالوضوء بالنسبة الى الصلوة والعقلي كترك الاضداد في الاتيان بالمأمور به والعادي كغسل شيء من العضد
لغسل اليد في الوضوء وشاع التمثيل لذلك بامر المولى عبده بالكون على السطح فالسلم ونصبه من الشروط والصعود
سبب واذا عرفت هذا ايظهر لك ان ما يستفاد من بعض الكلمات ان السبب هو ما يستحيل انفكاكه عن المسبب
مطلقا سواء كان العلة التامة او الجزء الاخير منها ليس كما ينبغي وخلاف ما صرحوا به في الكتب الاصولية ثم ان
مقدمة الواجب ينقسم الى ما يتوقف عليها وجوده كما مر او يتوقف عليها صحته كالطهارة للصلوة على القول
بكون العبادات اسامي للاعم او يتوقف عليها العلم بوجوده كتوقف العلم بالاتيان بالصلوة الى القبلة عند
اشتباهها على الاتيان باكثر من صلوة ولو اعتبرنا كون الواجب هو تحصيل العلم فيكون هذا ايضا مقدمة للوجود وايضا
المقدمة اما ان يكون فعلا او تركا ومن المقدمات الفعلية تكرار نفس الواجب كالصلوة الى اربع جوانب وفي
الثوب عند اشتباه القبلة والثوب الطاهر ومن المقدمات التركية ترك الانائين المشتبهين ونظيره من
الشبهة المحصورة الرابعة الوجوب بالنسبة الى كل مقدمة غير مقدورة مشروط فتقييد كثير من الاصوليين ا
المقدمات بالمقدورة بها لا وجه له الا لتوضيح هذا المعنى والا فليس مقدمات الواجب المشروط مما يتنازع
في وجوبها بل عدم وجوبها مجمع عليه والمقدورية اعم من المقدورية بالذات او بواسطة فالافعال التوليدية
كلها مقدورة اذا حصل القدرة على المباشرة به واعلم ان الاطلاق والتقييد للواجبات اضافية بالنسبة
الى المقدمات فقد يكون الشيء واجبا مطلقا بالنسبة الى مقدمة ومشروطا بالنسبة الى الاخرى الخامسة و
قد يطلق الواجب المطلق ويراد منه الاطلاق بالنظر الى اللفظ وقد يضاف الى ذلك اقتضاء الحكمة و
العدل ذلك ايضا والا لزم التكليف بالمحال وهذا اخص من الاول وايضا النزاع في وجوب مقدمات
الواجب يجري فيما ثبت وجوب الواجب بغير لفظ افعل وما في معناه ايضا كالاجماع والعقل وغيرهما و
ان كان سياق الاستدلال يتفاوت في بعض موارد السادسة الوجوب المتنازع فيه هو الوجوب الشرعي
لان الوجوب العقلي بمعنى توقف الواجب عليه وانه لا بد منها في الامتثال مما لا ريب فيه وذو مسكة
والمراد من الوجوب الشرعي هو الاصلي الذي حصل من اللفظ وثبت من الخطاب قصدا وبالجملة النزاع
في ان الخطاب بالكون على السطح هل هو تكليف واحد وخطاب بشيء واحد او تكليفات وخطابات
بامور احدها الكون والثاني نصب السلم والتدرج لكل درجة درجة وغيرهما وتظهر الثمرة فيما لو وجب
عليه واجب بالنذر واليمين ونحوهما وفي ثبوت العقاب والثواب على ترك كل المقدمات وفعلها
وربما يقال ان القائل بوجوب المقدمة ايضا لا يقول بترتب الثواب والعقاب على فعل المقدمات
وتركها بل الثمرة يظهر في جواز الاجتماع مع الحرمة فلو كانت المقدمة واجبة شرعا فلا يجوز ان يجتمع

مع الحرام وفيه مع انه خلاف ما صرح به بعضهم ان وجوب المقدمة من باب التوصلي والواجب التوصلي يجتمع مع الحرام غاية الامر عدم الثواب ح واما البطلان فلا نسلم بل ذلك فيما اذا كانت المقدمة ايضا من العبادات التوقيفية كالوضوء والغسل ولا ريب ان ذلك ح انما هو من جهة كونها مطلوبة بالذات مع جهالة علة تخصيصها باشتراط الوجوب بها وتوقفه عليها لا من جهة الوجوب اى الحاصل من ايجاب ذى المقدمة فان الواجب قد يجتمع فيه التوصلية والتوقيفية بالاعتبارين ومما يؤيده ما ذكرنا انهم يقولون بثبوت العقاب لهذا لاهم فى دلالة الامر بالشئ على النهى عن الضد بان ترك الضد واجب من باب المقدمة فيكون فعله حراما فيثبت حرمة الضد ترتب عليه احكامه من الفساد وغيره فان القائل بان الامر بالشئ يقتضى النهى عن الضد ليس مراده طلب الترك التبعى كما سنحققه بل مراده الخطاب الاصلى ووجه التأييد ان النهى المستلزم للفساد ليس الا ما كان فاعله معاقبا

السابعة دلالة الالتزام اما لفظية واما عقلية واللفظية على قسمين اما بين بالمعنى الاخص كدلالة صيغة افعل على الحتم والالتزام عند من يدعى التبادر فيه كما هو الحق والمراد به دلالة اللفظ عليه وكونه مقصود اللافظ ايضا واما بين بالمعنى الاعم كدلالة الامر بالشئ على النهى عن الضد العام بمعنى الترك فبعد التأمل فى الطرفين والنسبة بينهما يعرف كون ذلك الشئ لازما مرادا عند المتكلم ~~وان لم يدل عليه بذلك الخطاب~~ اما العقلية فهو ان يحكم العقل بعد التأمل فى الخطاب وفى شئ آخر كون ذلك الشئ لازما مرادا عند المتكلم وان لم يدل عليه ذلك الخطاب بالوضع ولم يقصد المتكلم ايضا بذلك الخطاب بل ولم يتشعر به ايضا كوجوب المقدمة على ما سنحققه ودلالة الآيتين على اقل الحمل ونحو ذلك فهذا الحكم وان كان انما يحصل من العقل لكن حصل بواسطة خطاب الشرع ويؤيد لذلك انه خطاب تبعى يعنى خطاب حصل بتبعية الخطاب الشرعى وان كان الحاكم باللزوم هو العقل ولا يخفى ان هذه الدلالة ايضا معتبرة محكمة فى المسائل سواء كان من احكام الوضع كاقل الحمل المستفاد من الآيتين او من احكام الطلب واما الوجوب المذكور اعنى وجوب المقدمة فلما كان هو ايضا تبعيا كاصل الخطاب بمعنى انه لازم لاجل التوصل الى ذى المقدمة وحكمه حكم الخطابات الاصلية التوصلية كانقاذ الغريق واطفاء الحريق وغسل الثوب النجس للصلوة فلم يحكم بكونه واجبا اصليا ذاتيا ولم يثبت له احكام الوجوب الاصلى الذاتى فلا عقاب عليه لعدم ثبوت العقاب على الخطاب التبعى كما سنشير اليه ويجتمع مع الحرام لاجل كونه توصليا نظير الانقاذ والغسل الواجبين فانه ~~انما يعاقب على عدم استخلاص النفس المحترمة والصلوة~~ فى ثوب النجس لا لاستخلاص النفس المحترمة والصلوة فى ثوب الطاهر ولذلك يحصل المطلوب بالحرام ايضا بل بفعل الغير ايضا فيرجع هذه الادلة ايضا الى البين بالمعنى الاعم لكن بالنسبة الى المأمور به لا الامر نظير توابع الماهية فى الوجود وغاياتها واما القائل بوجوب المقدمة فلا بد ان يقول بوجوب آخر غير الوجوب التوصلى ويقول بكونه مستفادا من الخطاب الاصلى والا فلا معنى للثمرات التى اخذوها لمحل النزاع فلا بد لهم من القول بانها واجبة فى حد ذاتها ايضا كما انها واجبة للوصول الى الغير ليترتب عليه عدم الاجتماع مع الحرام وان يكون بالخطاب الاصلى ليترتب العقاب عليه والذى لهم باثباتها ثم ان ههنا معنى آخر للاستلزام العقلى وهو ان العقل يحكم بوجوب المقدمة عند وجوب ذى المقدمة بمعنى ان وجوب اصلى يحصل من الامر ووجوب المقدمة يحصل من العقل وهو من ادلة الشرع فهما خطابان اصليان للشارع احدهما بلسان الرسول الظاهر وثانيهما بلسان رسول الباطن والى هذا ينظر استدلالهم الآتى على اثبات وجوب مطلق المقدمة وانت خبير بان ذلك لا يتم الا اذا كل منها من الآخر حتى يثبت الوجوب الذاتى للمقدمة فتأمل ولعلنا نتكلم بعض الكلام فى تتميم هذا المرام فى مباحث

الفعل م

فى مباحث المفهوم والمنطوق الثامنة قد اشرنا ان وجوب المقدمة من التوصليات والمراد بالواجب التوصلى هو ما علم ان المراد به الوصول الى الغير وليس هو مطلوبا فى ذاته ولذلك يسقط وجوب الامتثال به بفعل الغير ايضا كغسل الثوب النجس للصلوة وبالاتيان به على وجه المنهى عنه كالغسل بالماء المغصوب ونحو ذلك وهذا هو السر فى عدم اشتراط النية فيها دون الواجبات التى لم يحصل العلم بانحصار حكمة منها فى شئ او علم ان المراد منها تكميل النفس ورفع الدرجة وحصول التقرب فانها لا يصح بدونها النية لعدم حصول الامتثال عرفا الا بقصد الاطاعة الآمر اذا عرفت هذا فاعلم ان المقدمة لا تنحصر فيما كان مقدورا للمكلف او فيما اذن به او فيما تفطنه وكان متشعرا به فقد ذكرنا سابقا ان الوجوب بالنسبة الى المقدمات الغير المقدورة مشروط وكلامنا هنا فى مقدمات الواجب المطلق لكن لا بد ان يعلم انه قد يكون الغير المقدورة مسقطا عن المقدور وفعل الغير نائبا عن فعل المكلف وما لا يتفطنه ولا يتشعر به ايضا من المقدمات لان من وجب عليه السعى فى تحصيل الماء للوضوء ان فاجاه من اعطاه الماء فسقط عنه ذلك السعى ويكون فعل الغير نائبا عن فعله فالمقدمة هو القدر المشترك بين المقدور وغير المقدور والقدر المشترك بينهما مقدور وثمرة النزاع انما يحصل فيما كان مقدورا للمكلف وفعلا فالقائل بوجوب المقدمة انما يقول بوجوب القدر المشترك والكلام فى حصول الثواب وعدمه بالنسبة الى مثل هذه المقدمة هو الكلام فى مثل حصوله على غسل الغير ثوبه من دون اطلاعه نعم انما يثاب على فعل هى لو نوى ذلك ثم ناب عنه فعل الغير فظهر من جميع ذلك ان الوجوب قد يكون مطلقا وان كان مقدمته قدر المشترك بين المقدور وغير المقدور فليكن على ذكر منك اذا مهد لك هذا فنقول القول بالوجوب مطلقا للمطلق لاكثر الاصوليين ولعدمه مطلقا نقله البيضاوى ومن بعض الاصوليين والشهيد الثانى فى تمهيد القواعد وبوجوب الشرط الشرعى لا غيره اى السبب وبوجوب السبب دون غيره للواقفية ونسبه جماعة الى السيد وهو وهم لانه جعل الواجب بالنسبة الى السبب مطلقا وبالنسبة الى غيره محتملا للاطلاق والتقييد فيحكم بوجوب السبب مطلقا لعدم احتمال التقييد ويتوقف فى غيره لاحتمال كون الوجوب مقيدا بالنسبة اليه وهذا بعينه قول المشهور فى مقدمات الواجب المطلق فالاقرب عندى عدم الوجوب مطلقا لنا الاصل وعدم دلالة الامر عليه باحد من الدلالات اما المطابقة والتضمن فظاهر واما الالتزام فلانتفاء اللزوم البين واما غير البين فهو ايضا منتف بالنسبة الى دلالة اللفظ اذ لا يقال بعد ملاحظة الخطاب والمقدمة والنسبة بينهما ان ههنا خطابين وتكليفين كما هو واضح ولذا يحكم اهل العرف بان من اتى بالمأمور به امتثل امتثالا واحدا او ان اتى بمقدمات لا تحصى وكذا الو ترك المأمور به لا يحكم الا بعصيان واحد ولا يحكم العقل والعرف بترتب المذمة والعقاب على ترك المقدمة فى نفسها اذ المذمة والعقاب انما لقبحها فى نفسها او لحصول العصيان بتركها ولا يستحسن العقل كون ترك الشئ قبيحا بالذات ولا يكون ترك مقدماتها قبيحا بالذات وحصول العصيان يدفعه فهم العرف كما بيناه ثم يمكن القول باستلزام الخطاب لارادتها حتما بالتبع بمعنى انه لا يرضى بترك مقدمة ولا يجوز تفريع الامر بعدم مطلوبيتها للزوم التناقض من باب دلالة الاشارة ولا يستلزم استفادة شئ من الخطاب كونه مقصودا للآمر مشعورا به حتى يرد انه ربما تأمر بشئ ولا يخطر ببالك المقدمة فكيف يكون واجبا الا ترى انا نحكم باستفادة كون اقل الحمل ستة اشهر من الآيتين مع عدم كونه مقصودا فى الآيتين والحاصل انه لا مانع من استفادة وجوب المقدمة تبعا بالمعنى المتقدم ولا يكون على تركها ذم ولا عقاب

بل يكون الذم والعقاب على ترك ذي المقدمة وقد سبقنا الى هذا التحقيق جماعة من المحققين واما المدح والثواب
على فعلها فالتزمه بعض المحققين ونقله عن الغزالي ولا غائلة فيه ظاهرا الا انه قول بالاستحباب وفيه اشكال
الا ان يقال باندراجه تحت الخبر العام فيمن بلغه ثواب على عمل ففعله التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن
كما بلغه فانه يتم جميع اقسام البلوغ حتى فتوى الفقيه فتامل احتج الاكثرون بالاجماع نقله جماعة وربما ادعى
بعضهم الضرورة وبان المقدمة لو لم يكن واجبة لجاز تركها وح فان بقى التكليف لزم التكليف بالمحال والا لزم
خروج الواجب المطلق عن الوجوب وكلاهما باطلان وان العقلاء يذمون تارك المقدمة مطلقا والجواب
عن الاول ان الاجماع في المسائل الاصولية غير ثابت الحجية ودعوى بعضهم الضرورة مع دعوى الجماعة الاجماع
يقرب كون المراد الاكثر ايضا الوجوب بالمعنى الذي اخترناه لا الوجوب الاصطلاحي لغاية بعدها وعن الثاني انا
نختار الشق الاول ونجيب اولا بالنقض بالوترك عصيانا على القول بالوجوب اذ لا مدخلية للوجوب في القدرة
فان قلت العصيان موجب لحصول التكليف بالمحال ولا مانع منه اذا كان السبب هو المكلف كما فيمن
دخل دار قوم غصبا او زنى بامرأة فهو مكلف بالخروج وعدمه والاخراج فرجه من فرجها وعدمه قلنا فيما نحن فيه
ايضا صار المكلف هو سببا للتكليف بالمحال لان الفعل كان مقدورا له اولا فهو بنفسه جعله غير مقدور
وثانيا بالحل وهو ان المقدور لا يصير ممتنعا اذ الممتنع هو التكليف بشرط عدم المقدمة لا حال عدم المقدمة
نظير تكليف الكفار بالفروع حال الكفر وان فرضت الكلام في آخر اوقات الامكان على ان مقتضى
جواز الترك فيلزم بقاء التكليف ايضا لعدم استحالته مثل هذا التكليف لانه بنفسه سبب للتكليف
بالمحال وصيرورة المقدور ممتنعا باختياره ولا يستحيل العقل مثل ذلك ولا يذهب عليك ان هذا الجواب
يوهم انا نقول بجواز تصريح الآمر بجواز ترك المقدمة ح يستنظر القائل بالوجوب ويقول ان ذلك قبيح عن
الحكيم فكيف يجوز تجويز الترك منه وما لا يجوز تجويز تركه فيكون واجبا ولكنا انما قررنا هذا الدليل والجواب على
مذاق القوم واما على ما اخترناه وحققناه فلا يرد ما ذكر لانا لا نقول بجواز تجويز ترك المقدمة وان قلنا بجواز
التصريح بعدم العقاب على المقدمة وان العقاب انما هو على ترك ذي المقدمة ولا يستلزم ذلك عدم وجوب
التبعي ايضا واما على مذاق القوم فقد يجاب عن ذلك الاشكال بان هذا التجويز انما هو حكم العقل لا الشرع حتى
يكون سفها وعبثا وانا وان استقصينا التامل في جواز انفكاك الحكم العقلي هنا عن الشرع فلم نقف على وجه
يعتمد عليه وقد يوجه ذلك بان اصالة البراءة التي هي حكم العقل تقتضي جواز الترك فيما لا نص فيه وهو بمعزل
عن التحقيق اذ المراد من حكم العقل هنا ان كان مع قطع النظر عن ورود الامر من الشرع بوجوب ذي
المقدمة فلا اختصاص له بالعقل واما معه فلا يمكن الحكم للعقل ايضا اذ هو من ادلة الشرع مع انه لا يجري
فيما يستقل بوجوبه العقل كمعرفة الله تعالى نعم ولا قائل بالفرق وبالجملة لا بد من التفرقة بين قول المولى للعبد كن
على السطح واجزت لك ان لا تنصب السلم او لا تصعد وبين قوله كن على السطح وان لم تكن عليه فاعاقبك
على ترك الكون ولا اعاقبك على ترك النصب ولا على ترك الترقي على كل واحد من الدرجات
والذي يجوزه هو الثاني والذي يرد عليه الاعتراض هو الاول وعن الثالث منع كون الذم على ترك
المقدمة لذاتها بل انما هو لاجل ترك ذي المقدمة حيث انه لا ينفك عن تركها ولهم حجج اخرى ضعيفة
اقواها ما ذكرناه حجة القائلين بوجوب السبب دون غيره اما عن السبب فما مر واما في السبب فهو ان المسبب
لا يتخلف عن السبب وجودا وعدما فالقدرة لا تتعلق بالمسبب بل القدرة على المسبب باعتبار القدرة على
السبب لا بحسب ذاته فالخطاب الشرعي وان تعلق على الظاهر بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتأويل

بالتأويل الى السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا كلف المكلف بالمسبب كان تكليفا
بايجاد سببه لان القدرة انما يتعلق بالمسبب من هذه الحيثية بخلاف ما اذا كانت المقدمة شرطا للواجب غير مستلزم
اياه كالطهارة للصلوة والمشي للحج فان الوجوب هنا يتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجابا
للمقدمة وحاصله ان المسبب لا ينفك عن السبب قطعا ووجوده وجب ح وممتنع عند عدمه فالتكليف با
المسبب اما تكليف بايجاد الموجود او الممتنع وكلاهما محالان فلا يصح تعلق التكليف فالتكليف متعلق
بالسبب وجوابه ان المقدور لا يصير ممتنعا فان الواجب بالاختيار لا ينافي الاختيار وكذلك الامتناع با
الاختيار وبالجملة المسبب مقدور وان كان بواسطة السبب ولذلك ذهب المحققون الى جواز كون المطلوب بالامر
هو المفهومات الكلية وان لم يمكن وجودها الا في ضمن الفرد مع ان الامتناع بالمعنى المذكور متمش في الشروط
ايضا وقد يورد عليه ايضا بان ذلك مستلزم لارتفاع التكليف اذ كل مسبب ايضا لاحتياج الممكن الى
المؤثر حتى ينتهي الى الواجب وقد يجاب بان المراد بالمسبب هنا ما له واسطة مقدورة بينه وبين المكلف لا كل
ما له علة وانتهاء العلل الى الواجب لا يستلزم الجبر لما يشهد به الضرورة والشبهة المشهورة لا يعتنى بها في
مقابل البديهة وما يقال ان النزاع في السبب قليل الجدوى لان تعليق الامر بالمسبب نادر بل الغالب التعليق با
لاسباب كالامر بالوضوء والغسل دون رفع الحدث مثلا ففيه ما لا يخفى اذ التعلق بالمسببات ايضا كثير ان
لم نقل بكونه اكثر كالامر بالكفارة والامر بالعتق ونحوهما فان الصيغة سبب للعتق والعتق سبب للكفارة
ولاحظ تعلق التكاليف بالكليات مع ان الفرد انما هو السبب لوجود الكلي فالحاصل ان المختار عدم دلالة
الامر بالمسبب على وجوب السبب كغيره من المقدمات بدلالة ما قدمناه سابقا نعم يمكن ان يقال ان الامر بالمسبب
امر بالسبب اذا كان المسبب فعل الغير مثلا الامر بالاحراق فانه حقيقة امر بالقاء الحطب في النار مثلا لان الا
حراق انما هو فعل النار ولكن الظاهر ان المراد بالاحراق هنا هو ما يمكن حصوله من المكلف من المبادي
المستلزم للاحراق مجازا لا ان يكون نفس الاحراق مامورا به ويكون دالا على وجوب السبب باللزوم العقلي
من جهة استحالة حصول الاحراق عنه وهذا هو مقتضى الاستدلال المستدل ايضا فعلى هذا يخرج الكلام عن موضع
هذا الاصل ومحل النزاع فان الظاهر ان من يقول بدلالة الامر على وجوب السبب لا يقول بدلالته عليه
مطابقة فالامر حقيقة انما توجه هنا بالسبب مطابقة وان كان باللفظ المجازي فافهم ذلك فانه دقيق
ثم ان ما ذكرنا مبني على ان لا يكون الافعال التوليدية مستندة الى العلة الاولى حقيقة والا فلا مانع
من اسناد الاحراق الى المخاطب كما في امر الملك احد امرائه بفتح البلد فلا يتفاوت المقام في دعوى
كون الامر بالمسبب مستلزما للامر بالسبب بعنوان اللزوم العقلي لا الدلالة المجازية المطابقية ولكن
ظاهر كلام المستدل هو المعنى الثاني فيختلف موضع النزاع بالنسبة الى السبب وغيره من المقدمات ومع
ذلك فقد عرفت بطلان دليله بما لا مزيد عليه حجة القول بتخصيص الوجوب بالشرط الشرعي بانه لو لم يكن واجبا
لم يكن شرطا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لو لم يجب لجاز تركه وح فاما ان يكون الاتي
بالمشروط آتيا بتمام المأمور به ام لا والثاني باطل لان المفروض المأمور به منحصر في المشروط فيلزم تماميته
المأمور به بدون الشرط فيلزم عدم توقفه على الشرط هذا خلف واما بطلان التالي فواضح والدليل
على عدم الوجوب في غيره يظهر مما تقدم والجواب باختيار الشق الثاني وان عدم الاتيان بتمام المأمور به لا
يستلزم ان يكون من جهة عدم الاتيان ببعض المأمور به بل يجوز ان يكون لفوات وصف من اوصاف
المأمور به يختلف كيفية المأمور به بسببه وكون ما يستلزم عدمه عدم المأمور به واجبا اول الكلام ويجي

قوانین الاصول جلدین   عربی

موضوع : اصول الفقه   (١-٢)

مولف : علامه میرزا ابو القاسم بن مولی محمد حسن گیلانی قمی

آغاز : بعد از بسمله الحمد لله الذی هدانا الی اصول الفروع

وفروع الاصول وارشدنا الی شرایع الاحکام بمتابعة الرسول

انجام : فلابد من ملاحظة المجموع وموازنة بعضها مع بعض

والتزام الراجح وترک المرجوح

کاتب : مولی علی اصغر بن ملا رجبعلی سوادکوهی

تاریخ : سه‌شنبه چهارم شهر شوال المکرم (١٢٦١) هجری

اندازه : (٣٣) ٢١ × ٣٤   برگ (٣٢٨)

خط نستعلیق   کاغذ فرنگی   جلد چرمی

نسخه ایست تصحیح شده عناوین را با شنگرف نوشته و بر زیر

آیات و روایات و آغاز مباحث لازمه خط کشیده اند

ن واما المدح والثواب
لاستحباب وفيه اشكال
ياب ادلته وان لم يكن
نله جماعة وربما ادعى
تكليف بالمح والالزم
بدمة مطلقا والجواب
عوى الجماعة الاجماع
ه بعدها عن الثاني انا
لامدخلية للوجوب في القدرة
هو المكلف كما في
وعدمه قلنا فيما نحن فيه
فه جعله غير مقدور
ه لا حاجة علم المقدمة
لامكان على ما هو مقتضى
فه سبب للتكليف
ث ان هذا الجواب
ل ان ذلك قبيح عن
الدليل والجواب على
لمقدمة وانه قلنا لجواز
يستلزم ذلك عدم الوجوب
م العقل لا الشرع حتى
شرع فلم نقف على حجة
بما لا نص فيه وهو معزول

بعد ورود الامر من الشارع بوجوب ذي
المقدمة فلا اختصاص له بالعقل واما معه فلا يمكن الحكم للعقل ايضا اذ هو من ادلة الشرع مع انه لا يجري
فيما يستقل بوجوبه العقل كمعرفة الله نعم ولا قائل بالفرق وبالجملة لا بد من الفرق بين قول المولى للعبد كن
على السطح واجزت لك ان لا تنصب السلم او لا تصعد وبين قوله كن على السطح وان لم يكن عليه فاعا
قبك على ترك الكون ولا اعاقبك على ترك النصب ولا على ترك الترقي على كل واحد من الدرجات
والذي يجوزه هو الثاني والذي يرد عليه الاعتراض هو الاول وعن الثالث منع كون المذمة على ترك
المقدمة لذاتها بل انما هو لاجل ترك ذي المقدمة حيث انه لا ينفك عن تركها وله حجج اخرى ضعيفة
اقويها ما ذكرناه حجة القائلين بوجوب السبب دون غيره اما على عدم وجوب غير السبب فما مر واما في السبب فهو ان المسبب
لا يتخلف عن السبب وجودا وعدما فالقدرة لا تتعلق بالمسبب بل القدرة على المسبب باعتبار القدرة على
السبب لا بحسب ذاته فالخطاب الشرعي وان تعلق على الظاهر بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتأويل

بالتأويل الى السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور من حيث هو مقدور فان كلف المكلف بالمسبب كان تكليفا
بايجاد سببه لان القدرة انما يتعلق بالمسبب من هذه الحيثية بخلاف ما اذا كانت المقدمة شرطا للواجب غير مستلزم
اياه كالطهارة للصلوة والمشي للحج فان الواجب هنا يتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجابا
للمقدمة وحاصله ان المسبب لا ينفك عن السبب قطعا ووجوده واجب ح وممتنع عند عدمه فالتكليف با
المسبب اما تكليف بايجاد الموجود او الممتنع وكلاهما محالان فلا يقع تعلق التكليف فالتكليف متعلق
بالسبب وجوابه ان المقدور لا يصير ممتنعا فان الواجب بالاختيار لا ينافي الاختيار وكذلك الامتناع با
الاختيار وبالجملة المسبب مقدور وان كان بواسطة السبب ولذلك ذهب المحققون الى جواز كون المطلوب بالاوامر
هو المفهومات الكلية وان لم يكن وجودها الا في ضمن الفرد مع ان الامتناع بالمعنى المذكور يمشي في الشروط
ايضا وقد يورد عليه ايضا بان ذلك مستلزم لارتفاع التكليف اذ كل سبب مسبب ايضا لاحتياج الممكن الى
المؤثر حتى ينتهي الى الواجب وقد يجاب بان المراد بالمسبب هنا ما له واسطة مقدورة بينه وبين المكلف لا كل
ما له علة وانتهاء العلل الى الواجب لا يستلزم الجبر كما يشهد به الضرورة والشبهة المشهورة لا يعتنى بها في
مقابل البديهة ومما يبقى ان النزاع في السبب قليل الجدوى لان تعليق الامر بالمسبب نادر بل الغالب التعليق با
لاسباب كالامر بالوضوء والغسل دون رفع الحدث مثلا وفيه ما لا يخفى اذ التعلق بالمسببات ايضا كثير ان
لم نقل بكونه اكثر كالامر بالكفارة والامر بالعتق ونحوهما فان الصيغة سبب للعتق والعتق سبب للكفارة
ولاحظ تعلق التكاليف بالكليات مع ان الفرد انما هو السبب لوجود الكلي فالحاصل ان المختار عدم دلالة
الامر بالمسبب على وجوب السبب كغيره من المقدمات بدلالة ما قدمناه سابقا نعم يمكن ان يقال ان الامر بالمسبب
امر بالسبب اذا كان المسبب فعل الغير مثلا الامر بالاحراق فانه حقيقة امر بالقاء الحطب في النار مثلا لان الا
حراق انما هو فعل النار ولكن الظاهر ان المراد بالاحراق هنا هو ما يمكن حصوله من المكلف من المبادي
المستلزم للاحراق مجازا الا ان يكون نفس الاحراق مأمورا به ويكون دالا على وجوب السبب باللزوم العقلي
من جهة استحالة حصول الاحراق عنه وهذا هو مقتضى الاستدلال المستدل ايضا فعلى هذا يخرج الكلام عن موضع
هذا الاصل وعن النزاع فان الظاهر ان من يقول بدلالة الامر على وجوب السبب لا يقول بدلالته عليه
مطابقة فالامر حقيقة انما توجه هنا بالسبب مطابقة وان كان باللفظ المجازي فافهم ذلك فانه دقيق
ثم ان ما ذكرنا مبني على ان لا يكون الافعال التوليدية مستندة الى العلة الاولى حقيقة والا فلا مانع
من اسناد الاحراق الى الملقي كما في قولنا امر الملك احد امرائه بفتح البلد فلا يتفاوت المقام في دعوى
كون الامر بالمسبب مستلزما للامر بالسبب بعنوان اللزوم العقلي لا الدلالة المجازية المطابقية ولكن
ظاهر كلام المستدل هو المعنى الثاني فيختلف موضع النزاع بالنسبة الى السبب وغيره من مقدمات ومع
ذلك فقد عرفت بطلان دليله بما لا مزيد عليه حجة القول بتخصيص الوجوب بالشرط الشرعي بانه لو لم يكن واجبا
لم يكن شرطا والتالي باطل والمقدم مثله الملازمة فلانه لو لم يجب لجاز تركه وح فاما ان يكون الاتي
بالمشروط آتيا بتمام المأمور به ام لا والثاني باطل لان المفروض المأمور به منحصر في المشروط فيلزم تمامية
المأمور به بدون الشرط فيلزم عدم توقفه على الشرط هذا خلف واما بطلان التالي فواضح والدليل
على عدم الوجوب في غيره يظهر مما تقدم والجواب باختيار الشق الثاني وان عدم الاتيان بتمام المأمور به لا
يستلزم ان يكون من جهة عدم الاتيان ببعض المأمور به بل يجوز ان يكون لفوات وصف من اوصاف
المأمور به فيختلف كيفية المأمور به بسببه وكون ما يستلزم عدمه عدم المأمور به واجبا اول الكلام ويجي

بل يكون الذم والعقاب على ترك ذي المقدمة وقد سبقنا الى هذا التحقيق جماعة من المحققين واما المدح والثواب
على فعلها فالتزمه بعض المحققين ونقل عن الغزالي ولا غائلة فيه ظاهرا الا انه قول بالاستحباب وفيه اشكال
الا ان يتم باندراجه تحت الخبر العام فيمن بلغه ثواب على عمل ففعله التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن
كما بلغه فانه يعم جميع اقسام البلوغ حتى فتوى الفقيه فتامل احتج الاكثرون بالاجماع نقله جماعة وربما ادعى
بعضهم الضرورة وبان المقدمة لو لم تكن واجبة لجاز تركها وح فان بقي التكليف لزم التكليف بالمحال والا لزم
خروج الواجب المطلق عن الوجوب وكلاهما باطلان وان العقلاء يذمون تارك المقدمة مطلقا والجواب
عن الاول ان الاجماع في المسائل الاصولية غير ثابت الحجية ودعوى بعضهم الضرورة مع دعوى الجماعة الاجماع
يقرب كون المراد الاكثر ايضا الوجوب بالمعنى الذي اخترناه لا الوجوب الاصلي لغاية بعدها عن لسانه وانا
نختار الشق الاول ونجيب اولا بالنقض بالوتر كعصيانا على القول بالوجوب اذ لا مدخلية للوجوب في القدرة
فان قلت العصيان موجب لحصول التكليف بالمحال ولا مانع منه اذا كان السبب هو المكلف كما فيمن
دخل دار قوم غصبا او زنى بامرأة فهو مكلف بالخروج وعدمه والاخراج فرجه من فرجها وعدمه قلنا فيما نحن فيه
ايضا صار المكلف هو سببا للتكليف بالمحال لان الفعل كان مقدورا له اولا فهو بنفسه جعله غير مقدور
وثانيا بالحل وهو ان المقدور لا يصير ممتنعا اذ الممتنع هو التكليف بشرط عدم المقدمة لا حال عدم المقدمة
نظير تكليف الكفار بالفروع حال الكفر وان فرضت الكلام في آخر اوقات الامكان على ان مقتضى
جواز الترك فيلزم بقاء التكليف ايضا لعدم استحالة منشئها التكليف لانه بنفسه سبب للتكليف
بالمحال وصيرورة المقدور ممتنعا باختياره ولا يستحيل العقل مثل ذلك ولا يذهب عليك ان هذا الجواب
يوهم انا نقول بجواز تفريع الامر بجواز ترك المقدمة حتى يستظهر القائل بالوجوب ويقول ان ذلك قبيح عن
الحكيم فكيف يجوز تجويز الترك منه وما لا يجوز تجويز تركه فيكون واجبا ولكنا انما قررنا هذا الدليل والجواب على
مذاق القوم واما على ما اخترناه وحققناه فلا يرد ما ذكر لانا لا نقول بجواز تجويز ترك المقدمة وان قلنا بجواز
التصريح بعدم العقاب على ترك المقدمة وان العقاب انما هو على ترك ذي المقدمة ولا يستلزم ذلك عدم الوجوب
التبعي ايضا واما على مذاق القوم فقد يجاب عن ذلك الاشكال بان هذا التجويز انما هو بحكم العقل لا الشرع حتى
يكون سفها وعبثا وانا وان استقصينا التامل في جواز انفكاك الحكم العقلي هنا عن الشرع فلم نقف على وجه
يعتمد عليه وقد يوجه ذلك بان اصالة البراءة التي هي حكم العقل تقتضي جواز الترك فيما لا نص فيه وهو بمعزل
عن التحقيق اذ المراد من حكم العقل هنا ان كان مع قطع النظر عن ورود الامر من الشرع بوجوب ذي
المقدمة فلا اختصاص له بالعقل واما معه فلا يمكن الحكم للعقل ايضا اذ هو من ادلة الشرع مع انه لا يجري
فيما يستقل بوجوبه العقل كمعرفة الله نعم ولا قائل بالفرق وبالجملة لا بد من التفرقة بين قول المولى للعبد كن
على السطح واجزت لك ان لا تنصب السلم او لا تصعد وبين قوله كن على السطح وان لم تكن عليه فاعا
قبك على ترك الكون ولا اعاقبك على ترك النصب ولا على ترك الارتقاء على كل واحد من الدرجات
والذي يجوزه هو الثاني والذي يرد عليه الاعتراض هو الاول وعن الثالث منع كون المذمة على ترك
المقدمة لذاتها بل انما هو لاجل ترك ذي المقدمة حيث انها لا ينفك عن تركها ولهم حجج اخرى ضعيفة
اقواها ما ذكرناه حجة القائلين بوجوب السبب دون غيره اما غير السبب فلما مر واما في السبب فهو ان المسبب
لا يتخلف عن السبب وجودا وعدما فالقدرة لا تتعلق بالمسبب بل القدرة على المسبب باعتبار القدرة على
السبب لا بحسب ذاته فالخطاب الشرعي وان تعلق على الظاهر بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتاويل

بالتاويل الى السبب اذ لا تكليف
بايجاده لان القدرة انما
اياه كالطهارة للصلوة والمسير
للمقدمة وحاصله ان المسبب
المسبب انما تكليف بايجادا
بالسبب وجوابه ان المقدور
الاختيار وبالجملة المسبب
هو المقدورات الكلية و
ايضا وقد يورد عليه ان
المؤثر حتى ينتهي الى الواجب
باله علة وانتهاء العلل ا
مقابل البديهة وما قيل ان
الاسباب كالامر بالوضوء
لم نقل بكونه اكثر كالامر
ولاحظ تعلق التكاليف
الامر بالمسبب على وجود
امر بالسبب اذا كان ا
حراق انما هو فعل النا
يستلزم للاحراق محا
من جهة استحالة حصو
هذا الا ... وحكى النزاع
مطابقة فالامر حقيقة
ثم ان ما ذكرنا مبني على
من اسناد الاحراق الم...
كون الامر بالمسبب مستلزما

ظاهر كلام المستدل هو المعنى الثاني فيختلف موضع النزاع بالنسبة ... مقدمات
ذلك فقد عرفت بطلان دليله بما لا مزيد عليه حجة القول بتخصيص الوجوب بالشرط الشرعي بانه لو لم يكن واجبا
لم يكن شرطا والتالي باطل اما المقدم فمثله الملازمة فلانه لو لم يجب لجاز تركه وح فاما ان يكون الاتيان
بالمشروط آتيا بتمام المأمور به ام لا والثاني باطل لان المفروض المأمور به منحصر في المشروط فيلزم تماميته
المأمور به بدون الشرط فيلزم عدم توقفه على الشرط هذا خلف واما بطلان التالي فواضح والدليل
على عدم الوجوب في غيره يظهر مما تقدم والجواب باختيار الشق الثاني وان عدم الاتيان بتمام المأمور به لا
يستلزم ان يكون من جهة عدم الاتيان ببعض المأمور به بل يجوز ان يكون لفوات وصف من اوصاف
المأمور به يختلف كيفية المأمور به بسببه وكون ما يستلزم عدمه عدم المأمور به واجبا اول الكلام ويجي

بيان ان علة الحرام ليس بحرام لما تقدم ان سبب الوجب ليس بواجب ومن هذا يندفع ما قيل ان الواجب
هو الصلوة المتصفة بكونها صادرة عن المتطهر فالاركان المخصوصة مع الطهارة ح يكون سببا لايجاد الماهية
المحصلة الحقيقة المامور به فيكون واجبا لكونه سببا مع ان ذلك انما يتم اذا قلنا ان الجزء يجب بوجوب
الكل وسيجئ الكلام فيه وتحقيق المقام هو ما تقدم من اثبات الوجوب الحتمي التبعي ولكنه ليس بمحل النزاع
فيشرع في ان سوق هذه الحجة يجري في غير الشرط الشرعي من المقدمات العقلية والعادية ايضا ولا اختصاص
لها بالشرط الشرعي والجواب الجواب **تنبيهات الاول** ربما يتوهم انه لا خلاف في وجوب المقدمة
اذا كان المقدمة هو اتيان الامور بحصول الواجب في ضمنها كالصلوة الى اكثر من جانب والاتيان بالظهر و
الجمعة معا عند من اشتبه عليه المسئلة واوجب الاحتياط ونحو ذلك لانه عين الاتيان بالواجب بل هو
منصوص في بعض الموارد كالصلوة الى اربع جهات وفيه ما لا يخفى على المتأمل سيما بعد ما بينا من معنى الوجوب
وثمرة النزاع والاجماع المتوهم ثم ان الكلام في النص الوارد في بعض هذه الموارد فنحن ايضا لا نتحاشى عن
القول بالوجوب هناك ولا اختصاص له بهذه الموارد بل الكلام فيه هو الكلام في مثل الوضوء اذ الوضوء
وجوبه المستفاد من النص اذ الوجوب بعينها اي صلاحية النص عليه هو الوجوب الغيري والفرق بين المنصوص
وغيره انما يحصل في كون الخطاب به اصليا او تبعيا فوجوب ساير المقدمات تبعي ووجوب مثل ذلك
اصلي ولا يذهب عليك ان ما ذكرناها لا ينافي ما سبق منا من منع وجوب الشرط الشرعي من المقدمات
اذ الشرطية غير الوجوب لما هو مصرح به في كلام الاعلام مع ان ما تقدم من الكلام انما هو في وجوب المستفاد
من ايجاب نفس الواجب وهو باق بحاله بالنسبة الى مثل الوضوء ايضا **والحاصل** انا نقول بان الامر
بالصلوة ليس امرا بالوضوء وذلك لا ينافي كون الوضوء شرطا من قبل الشارع ولا كونه مامورا به بخطاب
عليحدة بل لا نضايق في ترتب العقاب على ترك الوضوء من جهة خصوص الامر به وان كان وجوبه للغير كما
هو مدلول اصلي لفظ الامر ومصرح به في كلام جماعة من المحققين ونفي الخلاف في وجوب هذا القسم
الذي تعلق به الوجوب عليحدة المدقق الشيرازي في حاشية العضدي **الثاني** صرح جماعة بوجوب
التروك المستلزمة للترك الواجب كالمطلقة المشتبهة فيما بين الاربع او اكثر والدينار المحرم في
الدنانير المحصورة ونحوهما من باب المقدمة والذي يترجح في النظر هو عدم الوجوب وان قلنا بوجوب
المقدمة اذ الواجب انما هو الاجتناب عما علم حرمته لا عن الحرام النفس الامري لعدم الدليل على ذلك
والاصل والاخبار المعتبرة بل عدنا وكيف كان فالذي يمنع وجوبه هو اجتناب الجميع واما اذا
بقي منه بمقدار يحرم بارتكاب الحرام فلا نجوزه وتمام التحقيق في ذلك سيجئ ان شاء الله ثم في آخر الكتاب
الثالث الظاهر ان الكلام في دلالة الوجوب على وجوب جزئه كالكلام في ساير مقدماته والقدر المسلم
من الدلالة هو التبعي الا ان ينص عليه بالخصوص بعنوان الوجوب لما مر في حكم المقدمة الخارجة وربما
نقل الخلاف عن الوجوب في الجزء لدلالة الوجوب عليه تضمنا وهو وهم وقد جعل العلامة ره من فروع المسئلة
الصلوة في الدار المغصوبة من جهة ان الكون الذي هو جزء الصلوة واجب بسبب الوجوب الواجب فلا
يجوز ان يكون منهيا عنه **قانون** الحق ان الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص مطلقا واما الضد
العام فيقتضيه التزاما وتوضيح المطلب يستدعي رسم مقدمات **الاول** ان الضد الخاص للمامور به هو
كل واحد من الامور الوجودية المضادة له عقلا او شرعا واما العام فقد يطلق على احد الاضداد الوجودية
لا بعينه وهو يرجع الى الاول وقد يطلق على الترك اما بجعله عبارة عن الكف او مجازا للمناسبة والمجاورة

العلامة في مسئلة الضد

والمجاورة والمراد في هذا المبحث هو المعنى الثاني **الثانية** ان ترك الضد مما يتوقف عليه فعل المامور به لاستحالة
وجود الضدين في محل واحد فوجود احدهما يتوقف على انتفاء الاخر عقلا فالتوقف عقلي وان كان الضد
شرعيا اذ المراد بعد فرضه ضدا وقد اغرب بعض المحققين فانكر كونه مقدمة وقال انه من المقارنات
الاتفاقية فلو كان ترك الضد مقدمة لفعل ضده لكون فعل الضد مقدمة لترك ضده اولى با
الاذعان ولما كان منشأ توهم التوقف هو المقارنة الاتفاقية حصل ذلك الاشتباه في المقامين
مع انه محال وغرضه من المقام الثاني هو شبهة الكعبي الآتية فانه جعل فعل المباح مقدمة لترك الحرام
يعني انه لما قارن ترك الحرام لفعل المباح فتوهم ان المباح مقدمة له فكما ان ذلك باطل لانه
من باب محض الاتفاق فكذا فيما نحن فيه **وانت خبير** بان الفرق بينهما كمال الوضوح فان ترك الحرام
قد يتخلف عن جميع الافعال مع وجود الصارف ومع عدم التخلف فلا يتوقف عليه غالبا بخلاف فعل
المامور به فانه لا يمكنه التخلف ابدا وقوله مع انه محال الظاهر انه اراد منه لزوم الدور وهو اغرب
من سابقه لان المقامين متغايران وان اراد ان ترك الضد كما انه مقدمة لفعل الضد الاخر
على ما قلت ففعل ضد الاخر ايضا صار علة لترك هذا الضد ففيه ان في هذا الكلام اشتباه التوقف
بالاستلزام فان ترك احد الضدين لا يتوقف على فعل الضد الاخر لجواز خلو المكلف عنهما جميعا نعم
فعل الضد الاخر يستلزم ترك الاخر واين هذا من التوقف والظاهر ان منشأ توهمه النظر الى ان ترك
الضد يتخلف غالبا عن فعل ضده فحسب من ذلك انه لا مدخلية لترك الضد في فعل ضده وحسب ان
مقدمة الشيء هي ما يتوقف عليه الفعل في نظر المكلف مع تفطنه بكونه مما يتوقف عليه واما مع
وجود الصارف عن المكلف به وعدم حصوله في الخارج فلا يتحقق واجب في الخارج حتى يتحقق توقف
ثم طرد الكلام غفلة الى حال الاشتغال والتفطن وانكر التوقف هنا ايضا **وانت خبير** بان عدم تفطن
المكلف بالتوقف لا يوجب عدم التوقف في نفس الامر والثاني انما هو معنى ما لا يتم الواجب الا به
لا الاول مع ان هذا الكلام يجري في ساير المقدمات ايضا فان قلت اذا ترك الواجب لصارف عنه
فينتفي الوجوب فما معنى وجوب المقدمة مع ان وجوبه للتوصل الى الواجب فاذا كان معنى المقدمة هو
ما يتوقف عليه الواجب في نفس الامر سواء تفطن به المكلف ام لا وسواء اتى بالواجب ام لا فكيف
يصح لك الحكم بالوجوب شرعا كما هو مقتضى القول بوجوب المقدمة على ما ذكرت قلت علم الآمر بعدم
الامتثال لا يؤثر في قدرة المكلف والآمر الجاهل يتوهم كون الخطاب بالمقدمة ح قبيحا لان مع عدم
الوجوب لا معنى لطلب المقدمة لانها ليست مطلوبة في نفسها ومع وجود الصارف لا يمكن صدوره
مدفوع بالنقض باصل الوجوب اولا وبمنع امتناع الوجوب ثانيا وبان التكليف للامتحان ثالثا
فاللازم على القائل بوجوب المقدمة القول بالعقاب على ترك مقدمات التي لو فعل الواجب كان
موقوفا عليه وعدم وجود الواجب وعدم التاثير في الوجود في الخارج وفي نظر المكلف لا يضر وهذا من
افضح ما يلزم القائل بوجوب المقدمة فان اجراء احكام الوجوب على تلك المقدمات بعيد
فمن كان عليه اداء دين مع المطالبة وكان له صارف عن ادائه يلزمه عدم صحة عباداته من اول العمر
الى آخره غاية ما في الباب انه لا يترتب ثواب على ترك الضد لو لم يتفطن المكلف في صورة
الامتثال للمامور به لو قلنا بان الامتثال بالنهي انما يكون بالكف لا بنفس ان لا تفعل وذلك مع
انه غير مسلم كما سيجئ لا ينفي ترتب العقاب على فعله على القول بوجوب المقدمة **الثالثة** المباح يجوز

الكلام في المباح

تركه خلافا للكعبي فانه قال بوجوب المباح والمنقول عنه شبهة المقصود فقد يقال ان مراده ان كل ما هو
مباح عند الجمهور فهو واجب عنده لا عزو وقد يقال ان مراده ان كل ما كان مباحا بالذات فهو واجب بالعرض
وعلى اى التقديرين فالنزاع معنوي والمنقول عنه في دليله وجهان احدهما ان ترك الحرام واجب وهو متلازم
الوجود مع فعل من الافعال لكون فعل يقارنه فهو واجب لامتناع اختلاف المتلازمين في الحكم وثانيهما انه لا يتم
ترك الحرام الا بالاتيان فعل من الافعال وهو واجب فذلك الفعل ايضا واجب لان ما لا يتم الواجب الا به
فهو واجب والجواب عن الاول منع ذلك فان الممتنع هو اجتماع الضدين في محل واحد لا في المتقارنين في الوجود
الا في العلة والمعلول عند بعضهم واما الثاني فاجيب عنه بوجوه الاول ان هذا لا يختص بالمباح فقد يتم
بالواجب وفيه انه لا يرفع الاشكال لانه يقول ح بكونه احد افراد الواجب المخير والثاني انه يلزم كون
الحرام واجبا كالشرب لترك القذف والواجب حراما كالصلوة لترك الواجب ويدفعه اعتبار
الجهتين والثالث منع وجوب المقدمة والتحقيق في الجواب ان ذلك ليس بمقدمة مطلقا اذ الصارف
يكفي في ترك الحرام نعم لو تحقق فرض لا يمكن التخلص الا بالاتيان بشيء فنقول بوجوبه ان قلنا بوجوب المقدمة
وذلك لا يثبت الكلية خصوصا ان قلنا بان المراد من ترك الحرام هو نفس ان لا تفعل فانه يحصل غالبا ولا
يحتاج الى شيء اصلا بل قد يكون المكلف ح خاليا عن كل فعل ان قلنا ببقاء الاكوان وعدم الاحتياج
الباقي الى المؤثر وكذلك ان قلنا بكونه الكف اذ كثيرا ما لا يتصور فعل الحرام حتى يجب الكف عنه ح لا يكون
المباح احد افراد الواجب المخير ايضا اللهم الا ان يقال بالنظر الى ما قد حققنا سابقا في مقدمات القانون
السابق من ان المقدمات قد يكون غير مقدورة وانه قد يقوم غير المقدور مقام المقدور ان المباح
احد افراد الواجب المخير ولكن قد يقوم مقامه ومقام ساير افراده بعض الامور الغير المقدورة مثل
عدم شرط الحرام ووجود المانع عنه ونحو ذلك فالصارف ايضا من احد الافراد الواجب المخير لو كان
هو ترك الارادة بالاختيار ومن جملة ما يقوم مقام تلك الافراد لو كان شيئا خارجا عن الاختيار وفيه
خبير بان هذا في الحقيقة تخيير بين الامور المقدورة وغير المقدورة مسقطات لها لا انه تخيير بين المقدورات
وغير المقدورات كما قد يتوهم مع انا لو سلمنا التخيير مطلقا فلا بأس عن كونه احد افراد المخير بهذا المعنى ولكن ليس
هذا مراد الكعبي واما ما ذكره المحقق السابق الذكر من انه لا مدخلية للمباح في ترك الحرام اصلا ومطلقا وانه
من مقارناته الاتفاقية مطلقا ففيه ما فيه اذ كثيرا ما نجد من انفسنا توقف ترك الحرام على فعل وجودي بحيث
لو لم نشتغل به لفعلنا الحرام ولا يمكن انكاره واطلنا الكلام في ابطال توهمه وتوضيحه فيما علقناه على
تهذيب العلامة ره الرابعة موضع النزاع ما اذا كان المامور به مضيقا والضد موسعا ولو كانا موسعين
فلا نزاع واما لو كانا مضيقين فيلاحظ ما هو الاهم وقد يفصل بان الفعلين اما كلاهما من حق الله او
من حق الناس او مختلفان وعلى التقديرات اما معا موسعان او مضيقان او مختلفان فمع ضيق
احدهما الترجيح له مطلقا ومع سعتهما التخيير مطلقا واما الثاني فمع اتحاد الحقيقة التخيير مطلقا الا اذا
كان احدهما اهم في نظر الشارع كحفظ بيضة الاسلام ومع اختلافهما فالترجيح لحق الناس الا
مع الاهمية اذا تمهد هذا فنقول تحرير النزاع في اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الكلي المعيني
وعدمه وفي كيفية الاقتضاء بالعينية او التضمن او الالتزام العقلي وما كان بعض الخلاف والاول
في المسئلة في غاية السخافة فنقتصر الكلام في بيان مقامين الاول الاقوى ان الامر بالشيء لا يقتضي
النهي عن ترك المامور به التزاما لا تضمنا كما توهمه بعضهم اذ المنع من الترك ليس جزء مفهوم الامر

الكلام في محل النزاع

اللفظي اوم

مفهوم الامر فان معنى الامر هو الطلب الحتمي الجازم ويلزمه اذا صدر عن الشارع ترتب العقاب على تركه
والممنوعية عنه فالمنع عن الترك لو سلم كونه جزءا معنى الوجوب لا يلزم منه كونه جزءا معنى الامر كما يتوهم
ويتذكر ما اسلفنا في مباحث دلالة الصيغة على الوجوب تتبصر بهذا فالصيغة تدل عليه التزاما بينا
بالمعنى الاعم فالقول بالعدم منقول عن الشذرة وبعض العامة محتجا بان الامر قد يكون غافلا فلا
يتحقق النهي وفيه ان الغفلة مطلق حتى اجمالا ممنوع وهو يكفي ولذلك قلنا يكون اللزوم بينا بالمعنى
الاعم مع ان القصد غير معتبر في الدلالة كما في دلالة الاشارة ولكن ذلك خارج عن محل النزاع
وكما ان القول بالعينية في الضد الخاص افراط فهذا القول تفريط ولا ثمرة في هذا النزاع الثاني الحق
عدم دلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد الخاص والمثبتون بين من يظهر منه الالتزامية اللفظية وبين
من يظهر منه الالتزامية العقلية لنا انه لا دلالة لقولنا ازل النجاسة عن المسجد على لا تصل ونحوه
باحد من الدلالات الثلث اما المطابقة فظاهر فكذا التضمن وقد تقدم ما يمكن لك ابطاله به بطريق الا
ولى واما الالتزام فاللزوم البين بالمعنى الاخص فيه منتف كما هو ظاهر ولم يدعه الخصم ايضا كما يظهر من
ادلتهم الاتية واما البين بمعنى الاعم فايضا غير موجود لانه لا يلزم من تصور الامر وتصور الضد والنسبة
بينهما كون الامر قاصدا حرمة الضد ويبطل ما تشبث به الخصم في ذلك نعم يدل عليه دلالة تبعية من قبيل الد
لالة الاشارة ولكن ذلك ليس مما يثمر فيما نحن فيه فان ترك الضد من مقدمات المامور به ووجوب
تركه تبعي والوجوب التبعي لا يفيد الا ان يكون ترك الضد مطلوب الامر تبعا بمعنى ان المقصود بالذات
هو الاتيان بالمامور به وطلب ترك الضد انما هو لاجل الوصول اليه فلا يترتب بذلك عقاب على
ترك الترك بمعنى فعل الضد فلا يترتب فساد كما مرت الاشارة واحتج المدعون للدلالة اللفظية بان
امر الايجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل لانه المقدور وما هو ليس الا الكف او فعل
ضده والذم بايهما كان يستلزم النهي عنه اذ لا ذم بما لم ينه عنه لانه معناه وفيه منع انحصار الذم على
الفعل لما تحقق من ان مطلق ترك الفعل ايضا مقدور بسبب القدرة على استمراره ولا يحتاج
الى الكف لا يتحقق في ترك المامور به عرفا لمدخلية الزجر والاكراه في مفهومه وان اريد به مطلق صرف
عنان الارادة فيكفي في ذلك الكف ولا يثبت بذلك حرمة الاضداد الخاصة لعدم انفكاكها عنه
بهذا المعنى سلمنا لكن نقول ان هذا الاستلزام تبعي لا اصلي كما مر ولا يعتبر بل القدر المسلم في الكف ايضا
هو ذلك والذي هو مراد القائلين هو الحكم الاصلي لا التبعي كما يظهر من ترتب الثمرات في الفقه واحتج
المثبتون للاستلزام العقلي بوجوه ويريدون بالاستلزام العقلي ان العقل يحكم بان مراد المتكلم ذلك
اصالة لا العقلي بمعنى التبعي فانه ليس من محل النزاع في شيء الاول ان ترك الضد مما لا يتم الفعل المامور به
الا به فيكون فعله حراما وهو معنى النهي عنه وقد اجاب عنه بعض المحققين بمنع كون ترك الضد من مقدمات
المامور به وقد عرفت بطلانه بما لا مزيد عليه والتحقيق في الجواب منع وجوب المقدمة اصالة وتسليمه تبعا
وهو لا ينفع المستدل لما تكرر الاشارة وقد اجيب ايضا بان وجوب المقدمة توصلي والوجوب التوصلي
يقتضي اختصاصه بحالة الامكان ومع وجود عن فعل المامور به لا يمكن التوصل اليه بترك الضد
وفيه ما لا يخفى اذ اختيار الصارف بالاختيار لا ينفي امكان تركه واختيار الفعل والتوصل اليه با
المقدمة كما في تكليف الكافر بالعبادة فكما انه مكلف باصل الوجوب مكلف بالاتيان بما يتوصل
اليه على القول بوجوب المقدمة الثانية ما ينفعك هنا وقد اجيب ايضا بان دليل القول بوجوب

على الكف

[illegible]

وقد مر في المقدمة

المقدمة لو سلم فانما يسلم في حال ارادة الفعل واذا كان له صارف فلا يريد الفعل ولا يلزم تكليف ما لا يطاق او
خروج الواجب عن الوجوب وفيه انه يدل على الوجوب في حال امكان الارادة ولا يشترط فعليتها ثم وجودها لا بد
ان يكون في حال الارادة فهو عن محل النزاع ويظهر ما ذكرنا ايضا من التامل في المقدمة الثانية الثاني ان فعل
الضد مستلزم ترك المأمور به المحرم والمستلزم للمحرم محرم وقد اجيب بان الاستلزام ان اريد به محض المقارنة في الوجود
الخارجي فمنع الكبرى والا لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح وان اريد به كونه من جملة المقدمات وان لم يكن سببا
وعلة نفيه ايضا منع الكبرى بل الصغرى ايضا وان اريد علية فعل الضد لترك المأمور به او كونهما معا معلولين
لعلة ثالثة فهو وان كان يستلزم ذلك لاستتباع حرمة المعلول من دون العلة كوجوب المسبب دون
السبب ولان انتفاء التحريم في احد المعلولين يستدعي انتفائه في العلة فيختص المعلول الاخر الذي هو المحرم
بالتحريم من دون علة ولكنهما ممنوعان فيما نحن فيه اذ العلة في ترك المأمور به انما هو الصارف وهو عدم
الارادة لتو المانع ابدا سيما بملاحظة انه مقدم على فعل الضد طبعا الا ان يجبر على الضد وكان الصارف
منتفيا وهو خارج عن محل النزاع لسقوط التكليف ح فليس فعل الضد علة ولا هو مع ترك المأمور به معلولا
لعلة ثالثة اذ ما يتصور كونه علة لهما هو الصارف عن المأمور به وليس هو علة لفعل الضد بل قد يكون من مقدماته
اقول الظاهر ان مراد المجيب من العلة هو السبب والتحقيق ان ما ذكره ايضا لا يستلزم التحريم لو ثبت
فكيف ولم يثبت فانك قد عرفت ان وجوب المسبب لا يدل على وجوب السبب ومثله الكلام في علة الحرام
بل الظاهر انه كذلك لو اراد من العلة التامة ايضا وكذلك اذا كانا معلولين لعلة واحدة اذ
انتفاء التحريم في معلول انما يقتضي عدم تحريم علة من حيث انها علة فلا يلزم عدم تحريمها مطلقا فيكون
حراما بالنسبة الى المعلول الاخر وبالجملة لا دليل على كون علة الحرام حراما فان ذلك اما من جهة كونها
مقدمة للحرام فيدل على حرمتها النهي عن ترك الواجب وفيه ان توقف تحقق ترك الواجب عليها
ثم اذا سلمنا لكن الخطاب تبعي توضيح عقلي وقد تقدم انه لا يثبت التحريم المقصود نظير وجوب المقدمة
واما من جهة استفادة ذلك من سياق احكام الشرع وتتبع موارده ففيه انا لم نقف على ما يقتضي
ذلك بل المستفاد من تتبعها خلافه ويرشدك الى ذلك ملاحظة فتوى الفقهاء بكراهة صنايع تنجر الى
الحرام واما من جهة حكم العقل صريحا بذلك وهو ايضا ثم لان العقل لا يستحيل كون الشيء حراما من دون
علته بل لا يستبعد ولا مانع من الحكم بحرمة الزنا مع حلية اكل طعام الذي يوجب القوة عليه الا من باب
التكليف التبعي الثالث لو لم يحرم الضد ويكن به كالصلوة بالنسبة الى ازالة النجاسة مثلا فان
بقي الخطاب بالازالة لزم التكليف بالمحال والا خرج الواجب المضيق عن وجوبه وقد اجيب بان الادلة
الدالة على وجوب الازالة ونحوها فورا مخصوصة بما اذا لم يكن المكلف متلبسا بواجب الادلى
في الجواب اختيار الشق الاول وتسليم جواز هذا التكليف لكون المكلف هو الباعث عليه فيعاقب
على تركه الازالة ويحكم بصحة الصلوة ولا منافاة تنبيهان الاول ان بعض المحققين ذكر ادلة
المثبتين والنافين وضعفها ثم قال ولو ابدل النهي عن الضد الخاص بعدم الامر به فيبطل لكان اقرب وحاصله
ان الامر بالشيء وان لم يقتض النهي عن ضده لكنه يقتضي عدم الامر بالضد اقتضاء عقليا لامتناع التعلق
بالمتضادين في وقت واحد فاذا لم يكن الضد مأمورا به فيبطل لان الصحة انما هو مقتضى الامر وبدونه
يبطل فان الاصل عدم الصحة وفيه اولا ان ذلك على تسليم صحته انما يتم في العبادات واما في المعاملات
فلا يتم مطلقا وثانيا منع اقتضائه عدم الامر مطلقا اذ الذي يقتضيه الامر بالشيء عدم الامر بالضد اذا

بالضد اذا كان مضيقا واما اذا كان موسعا كما هو المفروض فلا ولا استحالة في اجتماع الامر المضيق و
والامر الموسع فان معنى الموسع انه يجب ان يفعل في مجموع ذلك الوقت بحيث لو فعل في اي جزء
منه امتثل ولم يبق عليه الاتيان في اي معنى من آناته وهذا نظير ما سيجيء تحقيقه من جواز اجتماع الامر و
النهي في الشيء الواحد مع تعدد الجهة فان ذلك من سوء الاختيار المكلف كما اذا اختار المكلف ايقاع
مطلق الصلوة في خصوص دار الغصب الثاني ان النزاع في ان النهي عن الشيء هل هو امر بضده ام لا بعينه
هو النزاع في الامر في ادعاء العينية والاستلزام ويمكن استنباط الادلة بملاحظة ما سبق والحق عدم الاقتضاء
ولو دل لدل على الامر بضد ما بخلاف الامر فانه يقتضي النهي عن جميع الاضداد والامر الندبي ايضا فيه قولان
وقد يقال لو دل على النهي عن الضد تنزيها لصار جميع المباحات مكروهة لاستحباب استغراق الوقت
بالمندوبات فتأمل والحق عدم الدلالة فيه ايضا ويظهر من ذلك الكلام في المكروه وضده ايضا قانون
لا خلاف في ورود الامر بواحد من امرين او امور على سبيل التخيير ظاهرا واختلفوا في المأمور به فذهب اصحابنا
وجمهور المعتزلة الى انه كل واحد منها على البدل فلا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع واتيها فعل
كان واجبا في نفسه لا ان يكون بدلا عما هو واجب وذهب الاشاعرة الى انه احد الابدال لا بعينه وهناك
اقوال اخر شاذة فمنها انه هو الجميع ويسقط بفعل البعض ومنها انه معين عند الله ولكن يسقط به
وبالاخر وهو ايضا للمعتزلة ومنها ما تبرء كل من الفريقين منه وينسبه الى الاخر وهو ان ما يفعله المكلف و
يختاره فهو الواجب عند الله ويختلف باختلاف المكلفين وكلها باطلة مخالفة للاجماع والاعتبار
فالاجود الاقوال القولان الاولان ولكن الاشكال في تحقيق معنى التخيير على مذهب الاشاعرة من جهة
ان الكلي لا تعدد فيه ولا تخيير والا لزم التخيير بين فعل الواجب وعدمه ويندفع بان المراد التخيير في افراده
والوصف بحال المتعلق وينتقض هذا بالواجبات العينية فانها ايضا كليات مخير في افرادها ويمكن
دفعه بان الكلي في المخير جعلي منتزع من الافراد تابع لها في الوجود كاحد الابدال بخلافه في العينيات فانه
متأصل وعلة للافراد سابق عليها طبعا وقد يجتمع الاعتباران كالكفارة بالنسبة الى الخصال فالخطاب
بالكفارة عيني يستتبع التخيير في افرادها والخطاب باحد الخصال تخييري ويبقى الكلام في ثمرة النزاع
بين الفريقين فربما قيل ان النزاع لفظي وليس كذلك ولكنه قليل الجدوى في الفقه ومما يمكن ان يكون
ثمرة له انه اذا نذر ان يأتي بتلك واجبات شرعية لتعلق الحكم بالوجوب من الشارع بها بنفسه فبر
نذره بالاتيان بخصال الكفارة الثلث مطلقا على الاول بخلاف مذهب الاشاعرة فان الخطاب
لم يتعلق بالخصال بل بالمفهوم الكلي المنتزع منها واما الدليل على المذهبين فالاولون تمسكوا بالتبادر
من قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فان الظاهر
منه ايجاب الطعام والكسوة والتحرير على سبيل البدلية والاشاعرة يقولون كلمة او لاحد الشيئين او
الاشياء مبهما واذا جاز تعلق الامر بواحد مبهم كما هو متحقق ومستقيم والنص دل بظاهره عليه يجب
العمل بمقتضى ظاهره ولكل وجه ولما كان اصل هذا البحث قليل الفائدة فلنقتصر على ذلك ولا نطيل
الكلام بالكلام في ساير الاقوال وعليها وقد اطنبنا الكلام في تعليقاتنا على التهذيب فائدة قد عرفت
ان المكلف بالواجبات العينية ايضا مخير في اتيانها في ضمن اي فرد شاء وهذا التخيير عقلي فاعلم ان
الافراد قد يكون بعضها ازيد من بعض فالامتثال بالامر بالتصدق يمكن بدرهم وبدينار وبمطلق الذكر
في الركعتين الاخيرتين على القول به يحصل بتسبيحة وباكثر وهكذا وكذا الواجبات التخييرية فقد يكون

الكلام في التخيير

الفائدة

منفقات في الحقيقة مختلفات في الزيادة والنقصان كالقصر والاتمام في المواطن الاربعة والاربعين
والخمسين في بعض منزوحات البئر والستة والثمانين في ضرب التأديب واختلفوا في اتصاف الزائد بالوجوب
على اقوال اظهرها ثالثها وهو انه ان كان حصوله تدريجيا بحيث يوجد الناقص قبل القدر الزائد كما في
التسبيحة في الاول والاربعين في الثاني فالمتصف بالوجوب هو الاول لا غير لحصول الطبيعة في الاول
وبه يحصل الامتثال وحصول احد الافراد في الثاني وان لم يكن ذلك فواجب كله لكونه فردا من الواجب
نعم اختياره مستحب لكونه اكمل الافراد فيكون ثوابه ازيد وهذا هو دليل من اطلق الوجوب وغفل عن
صورة التدريج واما القائل باستحباب الزائد فيستدل بانه يجوز تركه لا الى بدل فلا يجب وفيه ان
الاقل بدل عن المجموع وعلى ما ذكره يلزم تكرار المسح فيمن مسح بثلث اصابع اذا قصد كون الاثنين
مستحبا والواحد واجبا وعلى ما ذكرنا فالواجب واحد وهو اكمل افراده ويمكن حمل التمام مهنا مخالفة
للقصر فلا يكون تخييرا بين مجرد الزائد والناقص ولذلك لا يجوز الاكتفاء بالركعتين اذا نوى التمام
اولا فتدبر في الامثلة والامكنة ولا تغفل قانون لا خلاف في جواز الامر بشيء في وقت يساويه
كصوم رمضان كما لا اشكال في عدم جواز الامر بشيء في وقت ينقص عنه للزوم المحال واطلاق الاداء
على مجموع الصلوة المدرك ركعة منها مثلا في الوقت اصطلاح او من جعل الشارع للنص الصحيح المستفيض
بان من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت فيكون ذلك شرعا بمنزلة ادراك الوقت
اجمع ويتفرع عليه كونه مؤديا للجميع ويضعف كونه قاضيا مطلقا او لما وقع خارج الوقت كما صرح
به في تمهيد القواعد واختلفوا في جواز الامر بشيء في وقت يزيد عليه ويطلق عليه الواجب الموسع
والحق وقوعه وفاقا لاكثر المحققين لامكانه عقلا ووقوعه شرعا اما جوازه عقلا فلانه لا مانع منه
الا ما تخيله الخصم من لزوم ترك الواجب وهو باطل جزما لانه يلزم لو ترك في جميع الوقت فكما انه يجوز
تخيير الشارع بين افراد مختلفة الحقائق فيجوز تخييره بين افراد متفقة الحقائق متمايزة بخصوصيات
اجزاء الوقت ونظير ذلك التوسعة في المكان كالوقوف بعرفات وغيرها واما وقوعه شرعا فللامر
بصلوة الظهر وصلوة الزلزلة وغيرهما فلما كان تطبيق اول جزء من الوقت واخره باخره غير مراد
اجماعا وغير ممكن عادة في الاغلب وكذا تكريره الى انقضاء الوقت ولا ترجيح لاحد من الاجزاء على الاخر
فتعين ان يراد ما ذكرنا من جوازه عقلا وهو التخيير بين الايقاعات الممكنة في اجزاء ذلك الوقت والحكم
لما احال التوسع للزوم خروج الواجب عن الوجوب فيلزمه التجشم في تأويل امثال هذه الاوامر فا
فترقوا على مذاهب فذهب بعض الشافعية الى اختصاص الفعل باول الوقت ونقل ذلك من
المفيد وابن ابي عقيل بل نقل عنهما العقاب على التأخير وصيرورته قضاء والظاهر ان مرادهم
بالعقاب هو ما اذا تركه رأسا لا بمعنى كون العقاب على الترك في الجميع لكي يرتفع النزاع بل
بمعنى العقاب على الترك في الاول ولكنهم يقولون بالعفو حتما بعد فعله ثانيا ولا كذلك المضيقات
فانه لا عفو حتما فيها فالتوسعة في وقت العفو احتجوا بانه لو لم يكن الوقت هو الاول يلزم كونه
قبل الوقت وهو باطل كما في الصلوة قبل الزوال وفيه انه انما يتم في مقابل من خصه بالاخر مع
ان بطلان التالي على قولهم ايضا ثم للنقض بتقديم الزكوة نفلا وتقديم غسل الجمعة يوم الخميس واما
كون فعل فسحة عن ذلك وغيره وبعض الحنفية الى الاختصاص بالاخر محتجا بلزوم المعصية في التأخير
لولاه وهو منتف بالاجماع وفيه ان الاجماع لو تم لو اريد اصل المعصية ومع حصول العفو فلا يقول له

الكلام في الواجب الموسع

فلا يقول له كما ورد ان اول الوقت رضوان الله واخر الوقت عفو الله فحصل الفارق وقيل انه من
فان ادرك اخر الوقت ظهر كونه واجبا والا فهو نفل فعله في الاول نفل لكنه قد يسقط الفرض ولعله
اراد ان الوجوب مشروط بادراك مجموع الوقت وهو في غاية الوهن بعد ما بيناه وقد ذكروا في تقرير
وجوابه وجوها ذكرناها في حواشي التهذيب لا فائدة في ذكرها وعلى ما اخترناه من كونه من باب التخيير في
الايقاعات فهل يجب في كل من التروك بدلية العزم عليه ثانيا حتى يضيق الوقت لتعيين الواجب
او لا قولان اظهرهما العدم لعدم الدليل وعدم دلالة الامر عليه باحد من الدلالات واما سائر الادلة فقد
خولف منها انه لا بد من مساوات البدل والمبدل منه والفعل واحد والعزم متعدد ومن لزوم سقوطه والبدل
الحكم ممنوعة والفعل مسقط للتكليف دون العزم وفيهما معا ان المبدل منه هو الايقاعات الى ان يتضيق
فيتعين ومثله دعوى القطع بان الامتثال بالفعل يحصل من غير جهة البدلية وفيه ان ثبوت البدلية
لا يقتضي قصد الفعل من جهتها وقد يجاب ايضا بان البدل هنا تابع مسبب من ترك مبدله كالتيمم
بدل الوضوء وكخصال الكفارة على القول بالترتيب وكتحصيل الظن بوقوع الكفارة عند تركه فاطلاق
البدل عليه اصطلاح وجهة البدلية لا يعتبر في مثل ذلك احتجوا بانه لو جاز الترك بلا بدل لما فصل
عن المندوب وفيه انه لا كلام في الفرد الاخير واما في الباقي فالبدل متحقق وهو كل واحد من الجزئيات
المتمايزة بالوقت وبلزوم خلو الترك عن بدل فيما اذا مات فجاءة ولا اثم لجواز التأخير وفيه ان الواجب
ما يستحق تاركه العقاب في الجملة ويصدق عليه انه لو لم يفعله ولا سائر الافراد مع ظن الموت او
مع فرض بقائه الى اخر الوقت لاستحق العقاب وسيجيء انه يجوز التأخير مع ظن السلامة فالموت
فجاءة مع عدم التقصير لا يخرجه عن الوجوب وبانه لولاه لزم مساواته في الوقت وقبله فيخرج عن الوجوب
وفيه ان تركه في الوقت ليس بدون البدل وهو الجزء الاخر من جنسه بخلاف ما قبل الوقت وبانه يثبت فيه
حكم خصال الكفارة تسقط كل بفعل الاخر وحصول العصيان الغير بتركها وفيه ان سقوط كل
بفعل الاخر بمجرده لا يستلزم الوجوب ان اريد مجرد الرخصة وان اريد حصول العصيان بتركها زالترك
فهو اول الكلام فان الكلام انما هو قبل تضيق الوقت مع ان كون الرخصة في الترك لاجل
اختيار العزم لا الفرد الاخر اول الكلام ومع تسليم وجوب العزم فالتحقيق انه ليس من جهة انه
بدل الفعل بل لان عزم الغافل يجب عليه العزم على الواجبات اجمالا وتفصيلا حين تشرعها كذلك
وهو من احكام الايمان ولوازم المؤمن ولا اختصاص له بالوجوب الموسع ولا بما بعد الوقت بل
يجب ولو قبل عشرين سنة فوجوب العزم ليس من جهة انه بدل الوجوب ولكن لما كان العزم على الفعل
بعد وقوعه ممتنعا فيتوهم بعد الفعل انه كان احد الواجبين التخييريين فاسقط الاخر مع انه قد
يتأمل في اصل وجوبه ايضا لان غاية الامر انه يجب على المؤمن ان لا يعزم على الترك حين الا
لتفات واما وجوب العزم على الفعل ففيه اشكال والتلازم بينهما كما توهم لثبوت الواسطة ويؤيده
ما قيل انه لو وجب العزم فيلزم انضمام بدل اخر في بعض الاحيان مثل العزم على صوم رمضان او
اختيار سفر مباح ولم يقل به احد تتميم التوسعة في الوقت اما محدود كالظهر او غير محدود ومثل
ما وقته العمر كالحج وصلوة الزلزلة والنذر المطلق ويتضيق الاول بتضيق وقته او لظن الموت
الثاني لظن الموت ومنه ظن الموت الظن بعدم التمكن فيعصي من ضاق عليه الوقت بالتأخير اتفاقا
لان اليقين بالبراءة لا يحصل الا بذلك وتحصيله واجب عند اشتغال الذمة يقينا والمراد اليقين

في موافقة الامر والطاعة لان ابراء الذمة لا يحصل الا بالاتيان بما بعد لو ظهر بطلان الظن فانهم ذلك
ثم لو ظهر بطلان الظن فالظاهر بقاء المعصية لانه مكلف بالعمل بالظن وقد خالفه فصار عاصيا كما لو
وطئ امرءة بظنه انها الاجنبية وشرب خلا بظنه انه الخمر ونحو ذلك فلا ريب في العصيان اي الاشتغال في انه
قضاء او اداء والاشهر الاقوى الثاني لانه وقع في وقته وقيل انه قضاء لو وقع بعد الوقت بحسب
ظنه وضعفه ظاهر واما ظان السلامة الذي فاجاه الموت فلا عصيان عليه بالتاخير وقيل بالعصيان فيما
وقته العمر للزوم خروجه عن الوجوب لولاه بخلاف الموقت فانه يجوز التاخير فيه الى تضيق الوقت و
تعين الوجوب وهو تحكم بحت لان ذلك يرد في المحدود ولو ظن السلامة الى اخر الوقت مع ان غير
المحدود ايضا يتضيق وقته ويتعين عند ظن الموت تنبيه ومما يتفرع على توسيع الوقت والتخيير فيه
التخيير في لوازمه بدلالة الاشارة فلا يمكن التمسك باستصحاب ما يلزم المكلف في اول الوقت في جزء اخر
فالمكلف في اول الظهر انما هو مكلف بمطلق صلوة الظهر فعلى القول باعتبار اتحاد الوجوب في
مسئلة القصر في السفر لا يمكن التمسك باستصحاب وجوب التمام اول الوقت لان المكلف مخير في اول
الوقت باداء مطلق صلوة الظهر في اي جزء من الاجزاء ويمكن المخالفة في الاجزاء في نفس الامر بالقصر والاتمام
والصلوة بالتيمم والغسل والوضوء وصلوة الخوف وصلوة المريض وغير ذلك فيتخير المكلف في ايقاعها
في هذه الاجزاء بتخير في لوازمها فافهم ذلك واضبطه وان شئت تقريرا اوضح فانظر الى الاشارة من ملاحظة
ما دل على توسيع الظهر مع ما دل على اباحة السفر مطلقا مثلا لما يستفاد اخلاف الحكم من الآيتين فليتأمل
قانون الواجب الكفائي ما قصد به غرض يحصل بفعل البعض ولا يتعلق الغرض عن حصوله لكل واحد من
المكلفين او بعض معين منهم كخصايص النبي صلى الله عليه وآله ولا ريب في جوازه عقلا ووقوعه شرعا كالجهاد المقصود منه
حفظ الاسلام واذلال الكفر وصلوة الميت المقصود منها احترام الميت والحق انه واجب على الجميع ويسقط
بفعل البعض لا كما قيل بتعلقه بالمجموع ولا كما قيل بتعلقه بالبعض الغير المعين لنا انهم لو تركوا الجميع لذموا
بالترك واستحقوا العقاب جميعا باتفاق الخصم وهو معنى الوجوب واما السقوط بفعل البعض فاجماعي
حجة القول الثاني انه لو تعين على كل واحد كان اسقاطه عن الباقين رفعا للطلب بعد تحققه فيكون
نسخا فيفتقر الى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ فلا يسقط بخلاف الايجاب على الجميع من
حيث هو فانه لا يستلزم الايجاب على كل واحد ويكون التأثيم للجميع بالذات ولكل واحد بالعرض و
اجيب بان سقوط الامر قبل الاداء قد يكون بغير النسخ كانتفاء علة الوجوب كاحترام الميت مثلا
فانه يحصل بفعل البعض ولهذا نسب السقوط الى فعل البعض وبان الوجوب لو لم يتعلق بكل واحد فكيف
ينوي كل منهم الوجوب وحجة الاخير وجوه الاول ان الوجوب لو كان على الكل لما سقط بفعل البعض
وفيه انه استبعاد محض ومثله يجري في الواجبات العينية ايضا كاسقاط دين رجل باداء متبرع عنه الثاني
انه كما يجوز الامر بواحد مبهم اتفاقا يجوز امر بعض مبهم فان ما يصلح مانعا هو الابهام وقد نفي وقد يسقط
بفعل اي بعض كان فيكون واجبا على بعض مبهم وفيه انه قياس مع الفارق لانكم تقولون بتأثيم الكل
على ترك ذلك البعض المبهم فيما نحن فيه بخلاف الامر بواحد مبهم فان التأثيم ليس الا على ترك الواحد
بل التأثيم للكل حينئذ ترك الكل دليل على الوجوب على الكل ولا معنى لعقاب شخص عن شخص اخر فثمرة
النزاع اذن انما هو في اتصاف كل واحد منها بالوجوب وعدمه اذا صدر عن الكل ويتفرع عليه نية الوجوب
الثالث قوله تعالى ولولا نفر من كل فرقة الآية فان التنديم والتهديد على طائفة منكرة مبهمة واجب

واجيب بان المراد بيان ما يسقط الوجوب جمعا بين الادلة مع ان اشتغال الجميع يوجب اختلال
النظام والعسر والحرج وكما ان الشروع واجب فالاتمام ايضا واجب فالسقوط انما هو بعد التفقه
ثم ان الواجب الكفائي لا يسقط الا مع حصول العلم بفعل الاخر وهل يعتبر الظن الشرعي مثل شهادة
العدلين ونحوها فيه قولان والاقرب الاعتبار والظاهر ان مجرد العلم بحصول الفعل من مسلم يكون
كافيا حملا لفعله على الصحة بمقتضى ادلة القاطعة فلا يعتبر العدالة وتمام هذا الكلام في الفروع قانون اختلفوا
في الامر المتعلق بالكلي فالاكثر على ان المطلوب به هو الماهية او الجزئي المطابق للماهية الممكن الحصول وصرح بعضهم
بوصفه بالحقيقي ايضا لانه هو الموجود في الاعيان والاقرب الاول للتبادر عرفا ولان الاوامر ماخوذة
من المصادر الخالية من اللام والتنوين وهي حقيقة في الماهية لا بشرط شيء ونقل فيه السكاكي اجماع
اهل العربية ولا يفيد الهيئة الا طلب ذلك الحدث مع ان الاصل عدم الزيادة والظاهر ان من يدعي
ان المطلوب هو الفرد ايضا لا ينكر ذلك بحسب اللفظ واللغة والعرف ولكنه يدعي ذلك لثبوت القرينة
على خلافه من جهة العقل فقد تريهم لا ينكرون ذلك في شيء من الموارد مثل انهم يقولون في مبحث افادة
الامر للمرة او التكرار او الفور وعدمه وغير ذلك ان الامر لا يقتضي الا طلب الماهية فلعل مرادهم ان
حقيقة اللفظ وان كان تقتضي ذلك الا ان العقل يحكم بان المراد هو الفرد لان مطلوب الشارع هو
ما يمكن وجوده وما لا يمكن وجوده يستحيل طلبه من الشارع للزوم التكليف بالمحال والماهية مما لا وجود لها في
الاعيان فثبت ان المطلوب هو الفرد وجوابه ان المستحيل وجوده في الخارج هو الطبيعة بشرط ان لا
يكون مع قيد وتشخص واما هي لا بشرط شيء فيمكن وجودها بايجاد الفرد والممكن بالواسطة ممكن فيجوز
التكليف به فيكون الفرد من مقدمات حصولها فيجب من باب المقدمة وذلك لا يستلزم نفي المطلوبية
الطبيعة فان قلت النزاع في هذا الاصل متفرع على النزاع في وجود الكلي الطبيعي وعدمه وما ذكرته
انما يتم على تقدير تسليم وجوده ولعل الخصم لا يسلم ذلك قلت اولا ان ما حققه المحققون هو وجوده
وان وجوده عين وجود الافراد وبينوه في محله وثانيا ان المقام يتم بدون ذلك ايضا فان منكري
وجود الكلي الطبيعي لا ينكرون ان العقل ينتزع من الافراد صورا كلية مختلفة تارة من ذواتها واخرى
من الاعراض المختصة بها بحسب استعدادات مختلفة واعتبارات شتى كما صرحوا به وان لم يكن لتلك
الصور وجود الا في العقل وتلك الصور هو الكلي الطبيعي على مذاق القوم هؤلاء ولا ريب ان له نوع
اتحاد مع الفرد لصدقها عليه عرفا وعدم وجودها في الخارج انما يظهر بعد التدقيق الفلسفي واما اهل
العرف فلا يفهمون ذلك ولا يفرقون بين ما كان وجوده متاصلا ومتحققا او بالاضافة والاعتبار
ويفهمون من الامر ان مطلوب الامر هو هذه الطبيعة المطلقة لا بشرط غاية الامر استحالة تحققها في
نفس الامر الا بايجاد الفرد ولا ضير فيه مع القدرة عليه بالواسطة ويكفي في افهامهم ذلك تولد
الامر الانتزاعي مما به الانتزاع وان كان امرا اعتباريا وحاصل المرام ان اهل العرف يفهمون من
ذلك ان الخصوصيات العينية لا مدخلية لها في الامتثال ويكفي تحقق هذا المفهوم في الخارج على اي نحو
يكون وان كان اعتقادهم تحققه في الخارج فاسدا في نفس الامر ولا يضر فهذا الاعتقاد
في حصول الامتثال نعم هذا النزاع يثمر في المسائل الحكمية على انا نقول غاية ما دل عليه دليلكم ان
المطلوب لا بد ان يكون هو الفرد واما تعينه وتشخصه وارادة فرد معين فلم يدل عليه دليل من اللفظ
ولا العقل ولا ريب ان فردا ما من الطبيعة ايضا كلي ولا تحقق له في الخارج على هذا مذاقكم وارادة فرد خاص

الكلام في الواجب
الكفائي

الكلام في ان المطلوب
بالطلب الطبيعي
به لا
الفرد

تحكّم بحت فان قلت انا نريد من فردًا ما احد الافراد بمعنى ان المطلوب هو كل واحد من الجزئيات المعيّنة ا
المشخّصة على سبيل التخيير فيتعلق الطلب بكل واحد منها على سبيل التخيير وليس ذلك من باب التعلق با
لكلي قلت قد مرّ الفرق بين الواجب التخييري والعيني وان تخيّر المكلّف في افراد الواجب العيني ليس
من واجب التخييري والّا لما بقي فرق بينهما مع انهم نازعوا في الواجب التخييري على اقوال شتّى ولم
ينازعوا فيما نحن فيه اصلا وهو من اعظم الشواهد على ان المطلوب هنا شيء واحد وان التخيير بين
الافراد انما هو من باب حكم العقل من جهة وجوب المقدمة او من خطاب الشرع ايضا بخطاب تبعي
لا ان يكون خطابا متأصّلا اصليا كما هو مقتضى قول الخصم فانه يقول ان مطلوب الشارع في الامر المتعلق
بالكلي هو الافراد تخييرا بالاصالة ونحن نقول ان وجوب المقدمة يقتضي الرخصة في اتيان ايّها شاء
تبعا للخطاب بالكلي وايضا الافراد في الواجبات التخييرية لابدّ ان يكون منظورة بالذات ومفصلة
والمطلوب هنا التخيير في اتيان هذه الطبيعة في ضمن ايّ فرد من الافراد شاء فالتخيير بينها ليس من حيث
انها اشياء متأصّلة بذواتها بل من حيث انها مصاديق لهذا المفهوم فيؤول الكلام في وجوبها الى تحصيل الا
متثال بايجاد المفهوم وتحصيله في الخارج ولو في نظر اهل العرف ومما يلزمهم كون اكثر الخطابات الشرع
مجازا فان قلت على ما ذكرت من كفاية مطلق الاتحاد الكلي مع الفرد فيصح اطلاق الكلي وارادة
الفرد حقيقة وان كان الاتحاد عرضيا في نفس الامر فلا مجاز قلت فرق بين قولنا ائتني برجل بين
وانا في رجل وسلم امري الى الرجل لا المرأة ولا نسلم كون الكلي حقيقة في الفرد هو الصورة الاولى
وفي الثانية اشكال فان المراد منه شخص خاص وانما علّق الحكم على المطلق اولا ليسري الى الفرد
المطوي في ضمير المتكلم انما هو الرجل الخاص مثل قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة فلم تعلق الحكم اولا الا
الفرد الخاص ولم يقصد من اللفظ دلالته على الخصوصية وبذلك يمكن ادراجه في تحت الحقيقة ايضا
واما الثالثة فلا التفات فيه الى الفرد لا اولا وبالذات ولا ثانيا ولكن لما لم يمكن الامتثال الا
بالفرد وجب من باب المقدمة ولا ريب ان الاوامر من قبيل الثالث ولا ريب ان ارادة الفرد من
ذلك مجاز فتأمل وانتظر لتمام التحقيق في باب العموم والخصوص واما فيك ان الخلاف في هذا الاصل
انما نشأ من عدم التمييز بين الماهية لا بشرط وبينها بشرط لا وحمل كلام الثاني على ارادة الثاني فهو بعيد
من انظار العلماء **تنبيه** واعلم ان صيغة الامر مثل اضرب لها اعتبارات ثلث بملاحظة الكلية والجزئية
بالنسبة اليها **الاول** ملاحظة كونها كليا بالنسبة الى الطلب الراجح فعلى القول بكونه حقيقة فيه فاستعماله
في كل واحد من الوجوب والندب استعمال في افراده **والثاني** ملاحظتها بالنسبة الى افراد الضرب **والثالث**
ملاحظتها بالنسبة الى المخاطبين وهذه المواضع مغايرة بالذات بالحكم ووضعها بالنسبة الى الثالث حرفي
نسبي والموضوع له هو الافراد ولا مجاز في استعمالها في الافراد على ما هو التحقيق في وضع الافعال والحروف
واما الاولان فقد عرفت حكم الثاني منهما هنا مفصلا والوضع هنا وضع المشتقات والملحوظ فيه هو
المادة واما الاول فالظاهر انه من باب وجاء رجل من اقصى المدينة وكونه حقيقة في انما هو لاجل التعلق
بالطبيعة والظاهر ان الوضع فيه ايضا كذلك وانما هو متعلق بالهيئة لا بالمادة لكن مع القطع
النظر عن النسبة الى الفاعل وقد نسبه الامر على بعض النحو لجنب وضع الامر من حيث كيفية الطلب وضعا
حرفيا كوضعه بالنسبة الى ملاحظة النسبة الى الفاعل فتأمّل وانتظر لتمام الكلام **قانون** الحق عدم جواز الامر
مع العلم بانتفاء شرطه وتنقيح ذلك يستدعي رسم مقدمة وهي ان وجوب المشروط عن ما توقف وجوبه على

لا امر مع علم الآمر بانتفاء شرطه

وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده انما يعلم بتنصيص الآمر على الاشتراط مثل قوله تعالى ولله على الناس حج البيت
من استطاع اليه سبيلا ويجب الصيام على من كان حاضرا ونحو ذلك او يعلم بحكم العقل مثل توقف الوجوب
على التمكن منه فيتوقف عليه وجوبه ايضا لئلا يلزم تكليف ما لا يطاق ومعنى الشرطية اي التعليق على ما يفهم
منه هنا انه لا يصح على العالم بالعواقب ولكن المشترط منه على ظاهره فان ظاهره الجاهل بالوقوع وهو
بيان العلم فيجري الاشتراط في الحكمين مطلقين بشرطها بالنسبة الى واجد وسلبي بالنسبة الى الفاقد ثم الشرط
انما هو بالنسبة الى المكلف والامر جاهلين فالعمومات الشاملة بظاهرها لكل المكلفين منها ما يحصل
العلم بكونها مطلقة وهو اذا اجتمع المكلف جميع الشرائط العقلية والشرعية ومضى من الوقت مقدار ما يتمكن
من ادائه فيه ومنها ما يحصل العلم بكونها مطلقا بالنسبة الى الشروع فيه كالفرض السابق في اول الوقت
لمن لم يخبره الصادق ببقائه الى التمام ومنها ما يحصل الظن بالاطلاق بالنسبة اليها كالصحيح السليم
الذي يظن ببقائه الى ان يتم الواجب ولا ريب انه مع هذا الظن يجب الاقدام على الواجب بعد
دخول وقته بل قبل الدخول فيما يتوقف عليه ايضا كالحج عن البلد النائي وهذا مما لا ريب فيه بل لا
يمكن صحة التكاليف الشرعية الا بذلك سيما في المضيقات ومدار ارسال الرسل وانزال الكتب
وتشريع الشرائع بل مدار انتظام العالم واساس عيش بني آدم على ذلك فيكفي الظن ويجب التعبدية
والقول بان التكليف يتجزّى بالنسبة الى اجزاء المكلف به فهو مع انه في محل المنع بالنسبة الى
الدلالات المقصودة من اللفظ كما ذكرنا في مقدمة الواجب لا يثمر العلم قبل حصول ذلك الجزء وبعد
تحقيقه يخرج عن المتنازع فيه مع ان الكلام في نفس التكليف لا اجزائه والمراد بالشرط في محل
النزاع هو شرط الوجوب سواء كان شرطا للوقوع ايضا كالقدرة والتمكن من المقدمات العقلية
المحضة وعدم السفر وعدم الحيض للصوم فيما جعله الشارع شرطا للوقوع او لا كتملك النصاب من
الزراعة في الزكوة واما جعل ارادة المكلف عن ذلك فهو لا يتم الا على مذهب الجبرية **وبالجملة** لا
كلام فيما كان مقدمة للوقوع فقط كالطهارة بالنسبة الى الصلوة لانه يجب تحصيله كالواجب ولا يلزم
من الامر اذا علم انتفائه نقص وقبح وان علم انه يتركه اختيارا لان الامتناع بالاختيار لا ينافي الا
ختيار اذا تقرر هذا **فنقول** ان ههنا مقامين من الكلام **الاول** انه هل يجوز توجيه الامر الى المكلف
الفاقد للشرط مع علم الآمر بانتفائه وان لم يكن المراد نفس فعل المأمور به بل كان المراد مصلحة
اخرى حاصلة من نفس الامر من العزم على الفعل وتوطين النفس على الامتثال والابتلاء والامتحان
ام لا **والثاني** انه هل يجوز ارادة نفس المأمور به مع العلم بعدم الشرط ام لا والظاهر ان كليهما
مما وقع النزاع فيه ولكن المتداول في السنة الاصوليين المفيد في تعريفاتهم هو النزاع الثاني وقد
اختلط المقامات على كثير منهم كما يظهر من استدلالهم والحق في الاول الجواز ولا يجري الآن كلام من
انكر جواز ذلك الا العميدي في شرح التهذيب حيث قال ان ذلك غير جائز لما يتضمن من الاغراء
بالجهل لما يستلزم من اعتقاد المأمور به ارادة الآمر الفعل المأمور به منه ويظهر ذلك من صاحب المعالم
ايضا في اواخر المبحث وفيه انه لا قبح في ذلك اما اولا فلما بيّنا انه يحصل العلم للمأمور بكونه مكلفا
بامتثال الفعل لاحتمال انتفاء شرط التمكن بل المدار على الظن فلا يستلزم الاعتقاد الجازم ولا يضر الظن
مع انكشاف فساده كما هو المشاهد في العمومات الشاملة لقاطبة المكلفين مع ان كثيرا منهم لا يتمكن
عن الاتيان والا لانتفى الواجب المشروط غالبا غاية الامر كون ذلك الاستعمال مجازا يتأخر عنه قرينة

فلما

ظاهراً

وتاخيره انما يقبح اذا كان عن وقت الحاجة واما عن وقت الخطاب فلا قبح فيه كما سيجيء تحقيقه واما
ثانيا فذلك يستلزم نفي النسخ المجمع عليه فان ظاهر الحكم التابيد وعلى القول بجوازه قبل حضور وقت
العمل فالملازمة اظهر وما الحاصل ان الامر حقيقة في طلب نفس الفعل ومجاز في طلب العزم عليه والتوطين
له لقصد الامتحان وغيره وكذا عدم الشرط قرينة على ذلك متاخرة عن الخطاب وما قيل ان الامتحان
لا يصح في حقه تع لانه عالم بالعواقب ففيه ما لا يخفى اذ لا ينحصر فائدة الامتحان في خصوص العلم للآمر
بل قد يكون للتعرف للمكلف والاتمام الحجة كما لا يخفى وبما ذكرنا يعلم الجواب عما يقال في هذا المقام ايضا انه
لو جاز الامر بمجرد مصلحة في نفس الامر ثم ما ذكرنا لما دل الامر على وجوب المقدمة ولا النهي عن ضده ولا
على كون المامور به حسنا فان الدلالة على المذكورات انما هي من خواص الصيغة فلا يخرج عنها الا با
لقرينة على المجاز ومجرد الاستعمال لا يوجب الحقيقة حتى يحصل الاشتراك الموجب للاجمال المانع
عن الدلالة وعن عدم الارادة في بعض الاحيان لا يلزم عدم دلالة اللفظ من حيث هو واما المقام
الثاني فمذهب اصحابنا فيه عدم الجواز وجمهور العامة على الجواز وربما افرط بعضهم فجوزه مع علم المامور
بانتفاء الشرط ايضا لنا انه تكليف ما لا يطاق واما فيما انتفى فيه ما يتوقف عليه الفعل عقلا فواضح
واما فيما انتفى فيه ما جعله الشارع شرطا للوجوب والوقوع معا كعدم السفر والحيض معا ونحوهما
فلانه رخص في السفر ومنع في حال الحيض فبعد اختيار السفر يحرم الصوم فلا يجوز فعله فيمتنع شرعا و
كذلك يحرم في حال الحيض فيمتنع فعله شرعا فتكليفه بالوجوب والحرمة معا مع اتحاد الجهة ممتنع كما سيجيء
ولا فرق عندنا بين الممتنع بالذات والممتنع بالغير في قبح التكليف الا فيما صار الامتناع من جهة
سوء اختيار المكلف فلا يرد ما اجاب به ابن الحاجب وغيره بان ما لا يصح التكليف به هو الممتنع
الذاتي لا الاضافي واما ما اورده من النقض بلزوم عدم صحة التكليف مع جهل الامر ايضا لاشتراك
امتناع الامتثال وفيه انا لا نقول بانحصار جهة التكليف في امتناع الامتثال بل هو ذلك على
الامر به والقبح انما هو في هذه الصورة احتجوا بوجوه الاول ان حسن الامر قد يكون لمصالح تتعلق
بنفسه دون المامور به كالعزم والتوطين ونحوهما وفيه ان هذا خروج عن المتنازع فيه والثاني
انه لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد والتالي باطل بالضرورة من الدين واما
الملازمة فلان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه واقلها ارادة المكلف وفيه ان الكلام في شرط
الوجوب والارادة من شرط الوقوع لا غير نعم يصح ذلك على القول بكون العبد مجبورا في الارادة
وبطلانه بديهي الثالث لو لم يصح لم يعلم انه مكلف وهو باطل بالضرورة اما الملازمة فلانه مع
الفعل وبعده ينقطع التكليف وقبله لا يحصل العلم ببقائه على صفات التكليف الى التمام والمراد
العلم بالاتيان به فيما بعد فلا يضر حصول العلم في الواجب الموسع بل يقتضي الوقت بمقدار الواجب
مجتمعا للشرايط مع عدم الفعل فلاحظ هذا الكلام بالنسبة الى جزء جزء من الزمان يمكن ايقاع
الفعل فيه وفيه منع الملازمة لو اراد من العلم اعم من الظن المعلوم الحجية لما مرت الاشارة و
منع بطلان التالي لو اراد خصوص العلم ودعوى الضرورة مكابرة وعناد مع ان انقطاع
التكليف حال الفعل ايضا محل الكلام الرابع لو لم يصح لم يعلم ابراهيم عم وجوب ذبح ولده
لانتفاء شرطه عند وقته وهو عدم النسخ وقد علمه قطعا والا لم يقدم على قتل ولده ولم يحتج الى الفداء
واجيب عنه بالمنع من تكليف ابراهيم عم بالذبح الحقيقي بل انما كلف بمقدماته كالاضجاع

كالاضجاع وتناول المدية ونحو ذلك بدليل قوله تع قد صدقت الرؤيا فاما جزعه عم فلاشفاقه عن ان يؤمر
بعد ذلك بالذبح نفسه لجريان العادة بذلك واما الفداء فيجوز ان يكون عما ظن انه سيؤمر به او عن
امر به من المقدمات اذ لا يجب ان يكون الفدية من جنس المفدى وفيه ان ذلك لا يناسب امتحان
مثل ابراهيم عم واشتهاره بالفضل لذلك وكذا اولاده اسمعيل عم لاشتهاره بذبيح الله ولا ما ورد ان
المراد بذبح عظيم هو الحسين عم والاشتهار بتصديق الرؤيا معارض بان اذ بحك مع كون المجاز في
الاول اظهر كما لا يخفى وقد يجاب ايضا بان ذلك من باب البداء الذي يقول به الشيعة وهو مشكل
لان البداء انما هو في الافعال التكوينية الالهية لا الاحكام والذي يجري في الاحكام هو النسخ نعم يطلق
كل منهما على الاخر مجازا فيقال ان النسخ بداء في الاحكام كما ان البداء نسخ في الافعال ويمكن توجيهه
بان المراد حصول البداء فيما ظهر له من الله تع وعلم من قبله انه يذبحه ويصدر عنه الذبح بقرينة قوله تع اني
في المنام اني اذبحك لا امرني تع بذبحك فيكون في المعنى اخبارا عن حصوله هذا الفعل في الخارج
بدون منع من الله تع ثم بدا له فلم يقع في الخارج مثل اخبار عيسى عم عن موت العروس ثم ظهور خلافه لكن
يرد ان رؤيته عم ذبحه في المنام مسببة عن امره تع به فيدور الكلام ويشهد بذلك قوله تع عن حكاية
اسمعيل يا ابت افعل ما تؤمر فالاولى جعله من باب النسخ والقول بجوازه قبل العمل سيما عند حضور
وقته او من باب ارادة العزم والتوطين فتامل مع ان حصول العلم لابراهيم عم في موضع المنع لم لا يكون
بسبب الظن المعتبر في هذا المقام مع ان وجوب الشرطي فيما لو كان المكلف واحدا والحال الواحد ايضا
مشكل فتدبر ومما يتفرع على المسئلة لزوم القضاء على المكلف اذا دخل الوقت وجن او حاضت المرأة
قبل مضي زمان تسع فيه الصلوة وانتقاض التيمم لمن وجد الماء وان لم يمض زمان يتمكن من المائية
او منع عنها مانع فلا يكون مكلفا بالمائية فلا ينتقض والمشهور انتقاضه ولعله من جهة ظواهر النصوص
ومنها ما لو منع عن الحج في العام الاول ثم مات او تلف ماله فلا قضاء وفروع المسئلة كثيرة وربما جعل
منها لزوم الكفارة من افطر في شهر رمضان ثم مرض في ذلك اليوم او حصل له مفطر آخر من سفر ونحوه
ونحو ذلك وفيه اشكال اذ لا دليل على انحصار الكفارة في افطار الصوم التام بنفس الامري بل
قد يجب لانه فعل فعلا حراما وافطر صوم رمضان بحسب ظنه الذي عليه المعول في التكليف ولذلك
وقع الخلاف فيه بين الاصحاب قانون اختلفوا في ان الشارع اذا اوجب شيئا ثم نسخ وجوبه
هل يبقى الجواز اولا والظاهر ان الجواز الثابت بالبراءة الاصلية ثابت جزما وانما الاشكال في
بقاء الجواز الذي يستفيد من الامر فمحل النزاع هو في ثبوت حكم آخر شرعي من الاباحة بالمعنى الاخص او
الاستحباب وعدمه فالاقوى عدمه بل يرجع الى الحكم السابق من البراءة او التحريم بالنظر الى الموارد
مثل ان يكون من العبادات فيحرم لكونها تشريعا بدون الاذن او العبادات والتلذذات
فيكون مباحا او المعاملات فالاصل البراءة من اللزوم لاصالة عدم ترتب الاثر او بالنظر الى الاقوال
فيما لم يرد فيه نص فان منهم من قال فيه بالتحريم ومنهم من قال غير ذلك فيما يتوهم من ان المراد رجوع
حرمة المنسوخة مثلا لو فرضت ثبوتها قبله باطلا وبالجملة المراد عدم بقاء الجواز المستفاد من الامر
بالدلالة التضمنية مطلقا لا رجوع الى الحكم السابق ان كان حكما شرعيا منسوخا ومحل النزاع ما
اذا قال نسخت الوجوب او رفعته ونسخت المنع عن الترك ونحو ذلك اما لو حرمه او صرح بنسخ مجموع
مدلول الامر فلا اشكال احتجوا على بقاء الجواز بان الامر الايجابي دل على الجواز مع المنع من الترك

موز

وهل ينبغي الجواز
اذا انتفى الجواز
[illegible] ثم لا

فالمقتضى للجواز موجود ونسخ الوجوب لا يحصل معه اليقين برفعه لحصول معناه برفع المنع عن الترك فان
رفع المركب يحصل برفع احد جزئيه وعدم بقاء الجنس مع عدم انعدام الفصل انما يسلم لو لم يخلفه فصل
آخر ولا ريب ان رفع المنع عن الترك يستلزم جواز الترك فمع انضمامه الى الجواز الفعلى يحصل الاباحة
وفيه ان الجنس والفصل وجودهما فى الخارج متحد ووجودهما انما هو فى ضمن الفرد فلا معنى للتفكيك بينهما مع ان
المحققين منهم صرحوا بكون الفصل علة لوجود الجنس مع ان الاحكام منحصرة فى الخمسة فلا يتصور الانفكاك
عن واحد من الفصول الاربعة التى تركب الجواز منها وما قيل فى الاحتجاج من نيابة الفصل الآخر ففيه
تحصيل الجنس فى ضمن الفصل الاول غير تحصيله فى ضمن فصل آخر فاذا انتفى التحصيل الاول فالذى اوجب حصوله
ثانيا فان قلت ان وجوده مستصحب قلت علية الفصل لوجود الجنس والتوأمة بين التحصلين لا يجامع
القول بالاستصحاب وان تقارن رفع الفصل ووجود فصل آخر فى الخارج سلمنا لكنه معارض باستصحاب
عدم القيد فان جواز الترك حال ثبوت الوجوب كان معدوما يقينا وحصوله الآن مشكوك فيه
فان قلت لا ريب فى حصول القيد لان جواز الترك حاصل برفع الوجوب مطلقا فمع استصحاب الجواز
يتم المطلوب قلت سلمنا ذلك لكن الاصل عدم الارتباط والتقييد فان قلت الارتباط والتقييد امر
اعتبارى وبعد حصول الطرفين واتحاد المورد فلا معنى لعدم اعتبار ذلك قلت سلمنا ذلك لكن نقول
الاصل عدم تحقق اللحوق وهو مستصحب غاية الامر حصول الظن باللحوق بالاستصحاب ولا يقين لا لان
الانضمام فى نفسه يحتاج الى دليل بل لان اليقين بالانضمام يحتاج الى اليقين بثبوت المنضم اليه وهو غير
متيقن لانه لما يحتمل تعلق النسخ بالمنع عن الترك فقد يحتمل التعلق بالمجموع فلا يبقى قيد ولا مقيد فعدم
اليقين بالانضمام انما هو لعدم اليقين ببقاء المنضم اليه فكما ان بقاء المنضم اليه اعنى الجواز مستصحب حتى
يثبت اليقين بخلافه فكذلك عدم لحوق القيد به متيقن حتى يثبت اليقين بخلافه والاستصحاب لا يوجب
اليقين فيعارض الاستصحاب بان يقال فيبقى المورد بلا حكم وبعبارة اخرى نقول ان الاصل بقاء
الجواز الذى فى ضمن الوجوب فالاصل عدم تحقق الاباحة بالمعنى الاخص او الاستحباب فان جميع الاحكام
الشرعية الاصل عدمها ومن طريق بيان المبحث علم ان البانى على القول بالبقاء هو الاستحباب لا الاباحة
ولا غرو فيما يتوهم فان جنس الوجوب هو الطلب الراجح ثم ان هذا الاصل وان قل فرده بل لا يحضرنى
الآن له فرع الا ما توهمه بعض الاصحاب من تفريع جواز الجمعة بعد انتفاء الوجوب العينى بسبب فقد شرطه
اعنى حضور الامام ع او نائبه او تحريمه لبقائه بلا دليل والعبادة بلا دليل عليه حرام وهو باطل كما تعرف
لكن له نظير من الفروع عظيم الفائدة وهو ما اشتهر فى السنة من ان بطلان الخاص لا يستلزم بطلان العام وا
التحقيق خلافه كما بينا لتفرعه من فروعه ان القضاء تابع للاداء والتحقيق خلافه ومنها ان الوضوء لا يجزى
عن الغسل اذا تعذر ومنها انه لو نذر ايقاع صلوة فى مكان لا رجحان فيه والتحقيق انه لو نذر ايقاع
صلوة الظهر مثلا ونافلة فى مكان لا رجحان فيه فلا ينعقد على القول باشتراط الرجحان فى النذر واما لو نذر
ايقاع ركعتين مبتدأة فى المكان المذكور فينعقد لا لان عدم اعتبار الخاص يستلزم عدم اعتبار العام فلا بد
ان ينعقد ويفعلها او فى غير ذلك الموضع بل لان مورد النذر هو ذلك الفرد وهو راجح باعتبار الكلى
الموجود فيه ومنها لو باع العبد المأذون او اعتقه ففى انعزاله وجهان بل الوجهان يجريان لو صرح
بكونه وكيلا ايضا فان الاذن الحاصل من جهة كونه مالكا قد ارتفع ويبقى كلى الاذن الى غير ذلك من الفروع
مثل ان ينذر اضحية حيوان خاص فمات فبل ذلك فلا يجب آخر بل كما لا يجرى الاستصحاب فى الاجزاء

الاجزاء العقلية لاثبات الاحكام الشرعية كذلك لا يمكن الاستدلال عليه بمثل قولهم لا
يدرك كله لا يترك والميسور لا يسقط بالمعسور واذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم بخلاف الاجزاء
الخارجية فيجب الغسل الا قطع لبقية العضو فى الوضوء ونحو ذلك واما انتفاء الشرط فليس مما نحن فيه
فى شيء فبانتفائه ينتفى المشروط رأسا وهو ليس من نسخ جزء ما وبديهة لتجدده آنا فآنا فى جميع الازمنة
ومثله صلوة الجمعة المتقدمة من هذا القبيل ومما قررنا يظهر لك بعد التأمل حال نسخ الاستحباب و
نسخ الكراهة وغيرهما وكذلك الكلام فى اقسام العام والخاص قانون الحق ان الامر يقتضى الاجزاء
وتحقيق هذا الاصل يقتضى رسم مقدمات الاولى الاجزاء وهو كون الفعل مسقطا للتعبدية وانما
يكون اذا اتى المكلف به مستجمعا لجميع الامور المعتبرة فيه وقيل هو عبارة عن اسقاط القضاء كما سيجيء
نظيره فى الصحة وهو اخص من الصحة اذ مورد الصحة اعم من موارد التعبد فيشمل العقود والايقاعات بخلاف
الاجزاء فانه مختص بموارد التعبد فالظاهر ان الاجزاء فى العبادات هو اللازم المساوى للصحة فيها وتعريف
الاجزاء بهذا اللفظ قد وقع فى كلام بعضهم وهو موهم لخلاف المقصود والاولى ان يعبر عن المعنى الاول
بحصول الامتثال وعن الثانى بسقوط فعله ثانيا اعم من الاعادة والقضاء فان ما لا يكون مسقطا للقضاء
لا يكون مسقطا للاعادة بطريق الاولى والظاهر ان مراد من عبر بما ذكر هو ذلك ايضا وان لم يساعده اللفظ
به ويشهد بذلك اتفاقهم على دلالة الامر على الاجزاء بالمعنى الاول دون الثانى الثانية كون الامر مقتضيا
للاجزاء هو اذا اتى به المكلف على ما هو مقتضى الامر والمفهوم منه مستجمعا لشرائطه المستفادة من الشرع يجب
فهمه وعلى مقتضى تكليفه كما عرفت ولكن الاشكال فى حقيقة الامر وتعيينه فان التكليف قد يكون بشيء
واحد فى نفس الامر وقد حصل العلم به للمكلف واستجمع جميع الامور المعتبرة فيه على سبيل اليقين وقد يكون
كذلك ولكن المكلف لم يحصل له سوى الظن باستجماع تلك الامور كما يحصل للمجتهد فى الفتاوى فان
اعتماده على الظن المستفاد حجية عموما من العقل والنقل وقد يكون كذلك ولكن الشارع نص بالخصوص
على كفاية الظن عن اليقين كالطهارة المظنونة بسبب الشك فى حصول الحدث وكذلك قد يكون التكليف
بشيء اولا مع الامكان وببدله ثانيا مع عدمه كالتيمم عن الماء والاشكال فى ان المكلف مكلف
بالعمل بالظن ما دام غير متمكن عن اليقين ومحكوم باجزاء عمله كذلك او مطلقا وبعبارة اخرى هل
هو مكلف باليقين والعمل بمقتضاه فى الحال والماضى الا فى حال عدم التمكن عنه او هو منقطع بالظن
ولا يترتب على الماضى شيء وكذلك الكلام فى المبدل والبدل فمن تيمم لعذر ثم تمكن عن الماء فى الوقت
فان قلنا ان المكلف به هو الوضوء فى الوقت الا فى حال عدم التمكن منه وبعبارة اخرى انه مكلف
بابداله بالتيمم ما دام معذورا فيجب عليه الاعادة فى الوقت وان قلنا ان التكليف الاول انقطع وا
التكليف الثانى ايضا مطلقا فلا والظاهر ان هذا لا يندرج تحت اصل ويختلف باختلاف الموارد فلا بد
من ملاحظة الخارج ثم ان الظاهر ان التكليف يتعدد باختلاف الازمان والاحوال والمكلف به
فى الاوامر المطلقة انما هو الطبيعة لا بشرط المرة ولا التكرار والطبيعة تحصل بوجود فرد منها فصلوة
الظهر قد يجب مع الوضوء فى وقت ومع التيمم فى آخر فبايهما حصلت فقد حصلت نعم نقول موضع
الخلاف ان كان بالنسبة الى كل واحد من الحالات فلا اشكال فى الاجزاء بمعنييه لحصول الامتثال وعدم
الوجوب الاعادة والقضاء وانما يكون عدم الاجزاء بالنسبة الى الامر الآخر فوجوب القضاء والاعادة
لمن انكشف فساد ظن طهارته انما هو لعدم حصول الصلوة بالطهارة اليقينية لا للاخلال فى الصلوة بالطهارة

الامر يقتضى الاجزاء

النفية ففعلها ثانيا انما هو لعدم الاتيان بالاولى لا الثانية وكذلك فعل الصلوة الثانية بالمائية لاجل اصلال
المبدل لا البدل ولذلك لا فعاد بالطهارة الترابية وان كان بالنسبة الى المطلق الامر اعم من البدل والمبدل
منه فلا الحق يجري الدلالة على سقوط القضاء يجري السقوط حتى بالنسبة الى المبدل ولعل النزاع في هذه المسئلة
لفظي فان الذي يقول الاجزاء انما يقول بالنظر الى كل واحد من الاوامر بالنسبة الى الحال التي وقع المامور
عليها من يقول بعدمه انما يقول بالنسبة الى المطلق الامر الحاصل في ضمن البدل والمبدل منه الثالثة محل النزاع
في هذه المسئلة يجري على وجهين الاول هو ان الاتيان بالمامور به على وجهه هل هو مسقط للتعبدية بمعنى انه
لا يقتضي ذلك الامر فعله ثانيا قضاء ام لا والظاهر ان المخالف ح يقول انه لا مانع من اقتضائه فعله
ثانيا قضاء في الجملة لا انه لا بد ان يقتضي فعله ثانيا دائما كما لا يخفى والثاني ان يكون معنى اسقاط القضاء انه لا يجوز
ان يكون معه امر آخر بفعله ثانيا قضاء او يجوز والظاهر ان النزاع على الثاني يكون لفظيا اذ لا يمكن انكار
امكان ذلك فيعود النزاع في تسمية ذلك قضاء ولكن ايضا نسقط هذا التقرير ويجري في الاستدلال
على التحرير الاول ونقرر الادلة على ما يطابقه ثم ان هذا الكلام مع قطع النظر عن الخلاف الآتي في كون
القضاء تابعا للاداء او بفرض جديد فالخلاف يجري على القولين كما لا يخفى وكذلك مع قطع النظر عن كون
الامر للطبيعة او للمرة او للتكرار اذ نفي المرة للغير انما هو بالتنصيص واسقاط القضاء على القول بالاجزاء
انما هو من جهة عدم الدليل اذ بعد حصول الاجزاء حصل الامتثال فلا امر يقتضي ثانيا فيسقط لانه تشريع وكذلك
ثبوت فعله ثانيا في التكرار انما هو بالاصالة والتكرار فيما نحن فيه على القول بعدم دلالته على الاجزاء انما هو
بالاصالة والتكرار فيما نحن فيه على القول بعدم دلالته على الاجزاء انما هو من باب القضاء او الاعادة الرابعة
القضاء يطلق على خمسة معان الاول وهو الفعل كقوله تم اذا قضيت الصلوة واذا قضيتم مناسككم والثاني
فعل ما فات في الوقت المحدود وبعد ذلك الوقت سواء وجب عليه في الوقت كتارك الصلوة عمدا مع وجوبه
عليه او لم يجب كالنائم والناسي والحائض ولها في الصوم او وجب على غيره كقضاء الولي وهذا هو المعنى
المصطلح عليه المنصرف اليه الاطلاق الثالث استدراك ما تعين وقته انما بالشروع كالاعتكاف
او لوجوبه فورا كالحج اذا افسد فيطلق على المأتي به ثانيا القضاء وان لم ينو به القضاء الرابع ما وقع مخالفا
لبعض الاوضاع المعتبرة فيه كما في التشهد والسجدة يقضي بعد التسليم الخامس ما كان بصورة القضاء
المصطلح عليه في فعله بعد خروج الوقت المحدود كقولهم الجمعة يقضي ظهرا اذا تمهد هذه المقدمات فنقول
اختلف الاصوليون في ان اتيان المأمور به على وجهه هل يقتضي الاجزاء بمعنى سقوط القضاء بعد اتفاقهم
على اقتضائه الامتثال على قولين المشهور نعم وخالف فيه ابو هاشم وعبد الجبار لنا ان الامر لا يقتضي الا
طلب الماهية المطلقة بدون اعتبار مرة ولا تكرار كما مر تحقيقه ومعناه ان المطلوب اي الطبيعة
وهو يحصل بايجاد فرد منه والمفروض حصوله فحصل المطلوب فلا يبقى طلب آخر فقد سقط الوجوب
بل المشروعية ايضا لما مر تحقيقه في نفي دلالة الامر على التكرار فلو قيل ان حصول الامتثال بالنسبة الى
ذلك الامر انما هو بالنسبة الى بعض الاحوال دون بعض وانما الساقط هو الامر بالبدل دون
المبدل فاقول ان ذلك باطل من وجهين الاول ان ذلك خروج عن المتنازع فيه اذ ما ذكرته
يصير امرين فكلامنا في الامر الواحد والثاني ان المكلف بالصلوة مع الوضوء مثلا انما هو مكلف بصلوة
واحدة كما هو مقتضى صيغة الامر حيث ان المطلوب بها الماهية لا بشرط فاذا تعذر عليه ذلك فهو مكلف
بهذه الصلوة مع التيمم وهو ايضا لا يقتضي الا فعلها مرة وظاهر الثاني اسقاط الامر الاول فعوده

فعوده يحتاج الى دليل والاستصحاب واصالة العدم وعدم الدليل كلها تقتضي ذلك مضافا الى فهم
العرف واللغة وما نرى ان الصلوة بظن الطهارة تقتضي بعد كشف فساد الظن فانما هو بامر جديد ودليل
خارج نعم لو ثبت من الخارج ان كل مبدل انما يسقط عن المكلف بفعل البدل ما دام غير متمكن عنه فلما
ذكر وجه وانى لك باثباته بل الظاهر الاسقاط مطلقا فيرجع النزاع في المسئلة الى اثبات هذه الدعوى
لا ان الامر مطلقا يقتضي القضاء او يفيد سقوطه فالمسئلة بعد فقهية لا اصولية وقد استدلوا على المشهور
ايضا بوجهين آخرين الاول انه لو كان مكلفا بذلك الامر بعينه بفعل ما اتى به على وجهه ثانيا
فيلزم تحصيل الحاصل وهو مح وان كان مكلفا بذلك الامر باتيان غير المأتي به اولا فيلزم ان لا يكون ا
المأتي به اولا تمام المأمور به هف واما الثاني فظاهر واما الاول فمبني على ما حققناه من ان حصول الا
متثال لا يبقى معه طلب آخر فتحصيل الامتثال الثاني لا يتم الا باعادة الامتثال الاول وهو تحصيل الحاصل
وبذلك يندفع ما يق ان فعله ثانيا غير المأتي به اولا لا نفسه فان ذلك انما يصح لو كان فعله ثانيا
بامر آخر كما يستفاد من التحرير الثاني في محل النزاع واما على التحرير الاول فلا يبقى طلب للامر حتى
يستدعي اثباته ثانيا بحيث يكون غير الاول واما ما قيل في رده من ان المطلوب هو الطبيعة لا ا
الافراد ولا شك في ان تحصيل الطبيعة بعد حصوله او لا تحصيل الحاصل فهو قريب مع الهذيان اذ ذلك
يستلزم ان يكون فعل جميع الانواع المندرجة تحت جنس بعد فعل واحد منها تحصيلا للحاصل
الثاني انه لو لم يكتف باتيان المأمور به على وجهه في حصول الامتثال واقتضى الامر فعله ثانيا لزم
كون الامر للتكرار وهو خلاف التحقيق او خلاف المفروض فيرد عليه ان منكر الدلالة على الاجزاء
لا يقول بان الامر يقتضي ذلك بحيث لا يتخلف منه بالذات كما يقوله القائل بالتكرار بل يقول
لا مانع من اقتضائه ذلك كما اشرنا في المقدمات وايضا التكرار على القول به انما هو على مقتضى
العقل والعادة الا ان يمنع مانع عنه كما مر في مبحثه وما نحن فيه ليس كذلك احتج المانعون بوجوب
اتمام الحج الفاسد فلو كان الامر مقتضيا للاجزاء لكان اتمامه مسقطا للقضاء وفيه ان القضاء للفائت
وهو الحج الصحيح واتمام الفاسد امر على حدة ولا يجب له قضاء وبانه لو كان مسقطا للقضاء لما وجب القضاء
على من صلى بظن الطهارة ثم انكشف فساد ظنه وقد اجيب عن ذلك بوجوه ضعيفة منها ان
تسمية ذلك قضاء مجاز بل هو امر على حدة وفيه انه يستلزم الواسطة بين الاداء والقضاء وليس
باعادة ايضا ومنها منع بطلان اللازم والتحقيق في الجواب يظهر بعد التامل فيما ذكرنا فنقول ان
هذا القضاء انما يجب من جهة دلالة الدليل على ان المطلوب هو الصلوة بالطهور ويجوز الاكتفاء
بالظن ما لم يحصل اليقين بخلافه فاذا حصل فيقضي الفائتة فالقضاء انما هو للمبدل بالدليل لا للبدل
فيصح اطلاق القضاء المصطلح عليه حقيقة هذا واني لم اقف في كلماتهم على تفريع ما ذكرنا ووجدت
في كلماتهم مخلطة في بيان المقصود فعليك بالتامل فيما يرد عليك من الفروع لكيلا تخبط والله الهادي
قانون اختلفوا في ان الاداء اذا كان مقيدا بوقت اذا فات فيه فهل يجب بعده بذلك الامر
ام لا وهذا هو الخلاف المشهور بينهم من ان القضاء تابع للاداء او بفرض جديد والحق ان الامر
لا يقتضي الا الاتيان في الوقت ووجوب القضاء يحتاج الى امر جديد وبنى العضدي المسئلة على
ان قولنا صم يوم الخميس المركب في اللفظ والذهن من شيئين هل المأمور به فيه شيئان فيبقى احدهما
بعد انتفاء الآخر او شيء واحد وقال ان هذا الخلاف اعني كون المطلوب والقيد شيئين الخارج

الاداء لا يستلزم القضاء

او شيئا واحدا مبني على الخلاف في ان الجنس والفصل متمايزان في الوجود الخارجي ام لا والظاهر ان مراده
التنظير والا فالقيد عن الزمان خارج عن المهية ورده بعض المحققين بان كونهما شيئين في الخارج لا يقتضي
كون القضاء بالفرض الاول ولا ينافي كونه بفرض جديد لاحتمال ان يكون غرض الامر اتيانهما مجتمعا مع انتفاء
احدهما ينتفي الاجماع وكذا الاجزاء كونهما شيئا واحدا انما ينفي كون القضاء بالفرض الاول واثبات كونه
بفرض جديد لاحتمال كون المراد المطلق لا بشرط الخصوصية وذكر الخاص لكونه محصلا للمطلق بلا نظر
الى خصوصية الشيء المذكور فلا ينتفي المطلوب بانتفاء هذا القيد فالثاني لكون القضاء بالفرض الاول
مستظهر لثبوت الاحتمال الغير المستلزم للقضاء وعلى المثبت نفي ذلك الاحتمال وفيه ان احتمال
اعتبار حال الاجتماع وان كان يعضده اصالة البراءة عن القضاء ولكن يعضد الاحتمال الاخر اما
عدم اعتبار الاجتماع واستصحاب البقاء فاشتغال الذمة بمجمل التكليف يستدعي لا يحصل البراءة منه
الا بالقضاء ولا يكفي فيه البراءة الاحتمالية واحتمال ارادة المطلق من المقيد لا يكفي في نفي البراءة الاصلية
مع ان الظاهر من المقيد هو المفروض الخاص بشرط الخصوصية والحجة انما هو الظاهر هذا ولكن يرد على العضد
ايضا ان مجرد تمايز الجنس والفصل في الخارج لا يجدي في كون القضاء بالفرض الاول الا اذا ثبت جواز
انفكاك احدهما عن الاخر ومجرد التمايز في الوجود الخارجي لا يوجب الانفكاك سيما على القول بكون
الفصل علة للجنس واما على القول بعدمه فنقول ان المفروض عدم تحقق الجنس في الخارج الا في ضمن احد
الفصول مع انتفاء احدهما ينتفي الجنس ونيابة الفصل الاخر عنه الاصل عدمه كما مر تحقيقه في مسئلة
نسخ الوجوب ونظير الجنس والفصل فيما نحن فيه هو الصوم والقاعة في يوم الخميس او في يوم اخر ونيابة يوم
اخر عن الخميس يحتاج الى جعل الشارع وما يتوهم ان يوما ما ماخوذ في الصوم فلا ينفع في المقام في شيء اذ
الصوم الذي هو عبارة عن امساك يوم ما يعتبر تقييده بالخميس او يوم ما غير الخميس لا يوم ما مطلق الذي
كان ماخوذا في مفهوم الصوم فاذا انتفى الخميس فلا يبقى الا الامساك يوم ما مطلقا ولا وجود له الا برفع
فان شئت توضيح ذلك فاجعل قولك صم الخميس بمعنى امسك في يوم الخميس متلبسا بالشرائط المقررة
والتحقيق ان الفرق بين ما نحن فيه وبين الجنس والفصل واضح ولا يصح التنظير ولا التفريع لامكان
تحقق المقيد بدون القيد بخلاف الجنس بدون الفصل فيمكن الامتثال بمطلق الامساك في المثال
المذكور وكذلك بمطلق صلوة ركعتين في قولنا صل ركعتين في يوم الجمعة بخلاف مثل نسخ الوجوب
كما مر والتحقيق انا في حكاية الجنس والفصل لا نمنع عدم التمايز والا لما جاز تحقق بهوهو وانه لا يحقق
الجنس بدون الفصل وان الاصل عدم لحوق فصل اخر واما فيما نحن فيه فان المتبادر من المقيد هو
شيء واحد والمتبادر هو الحجة فلا يفهم من قول الشارع صم يوم الخميس الا تكليفا واحدا والزائد منفي
بالاصل فاذا انتفى الخميس فينتفي المامور به بل يستفاد منه على القول بحجية مفهوم الزمان ومفهوم اللقب
وغيرهما الدلالة على العدم ايضا ومن ذلك يظهر انه لا يمكن اجراء الاستصحاب فيه ايضا لانتفاء الموضوع
ولا قولهم ع ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور ونحو ذلك وكذا الكلام في غير الوقت
من القيود فلا فرق بين المفعول فيه كما فيما نحن فيه والمفعول به والحال وغيرهما فلا يصح تفريع بعضهم
على ذلك وجوب الغسلات الثلث بالقراح لو فقد السدر والكافور الا ان يثبت بدليل من خارج
وقد استدل على المختار ايضا بان الامر قد يستتبع القضاء كاليومية وقد لا يستتبع كالجمعة والعيد
فهو اعم والعام لا يدل على الخاص وفيه ما لا يخفى اذ ذلك انما يصح لو كان الاستتباع من جهة امر الاول

امر الاول وهو ثم وقد يوجه بان المراد ان مقتضى الشيء لا يتخلف عنه فالتخلف شاهد على عدم الاقتضاء
وفيه ايضا ما لا يخفى اذ التخلف لعله من جهة دليل اخر فهو مقتض الا ان يمنع مانع وقد يستدل ايضا بلزوم
كون القضاء اداء او مساويا للاول لو كان بالامر الاول فلا يعصى بالتاخير وفيه ان الخصم يدعي الترتب
لا التجزؤ والتسوية احتج ابوجوه الاول ان الزمان ظرف من ضروريات المامور به غير داخل فيه فلا يؤثر
اخلاله في سقوطه وبعد جوابه فاسبق مع انه لو لم يكن له مدخلية لجاز تقديمه عليه ايضا فتدبر الثاني انه
كاجل الدين فكما يجب اداؤه بعد انقضاء الاجل فكذا المامور به اذا لم يؤد في الوقت وفيه انه قياس مع الفارق
اذ وجوب اداء الدين لو قيل والمصلحة المطلوبة باقية هو ابراء الذمة وايصال الحق الى صاحبه بخلاف
العبادات فان المصالح فيها مخفية ولعل للوقت مدخلية في حصول مصلحتها وبالجملة العبادات
توقيفية لا يجوز التجاوز فيها عن التوظيف بخلاف المعاملات وكذا تحقيقه الثالث لو وجب بامر
جديد لكان اداء لانه امر بالفعل لا بعد الوقت فيكون ما ينافيه في وقته وجوابه ان الاداء لا يكون الا
استدراكا لمصلحة فائتة وما نحن فيه استدراك المصلحة الفائتة قانون الاظهر ان الامر بالامر امر فاذا الامر بالامر
قال القائل لغيره مر فلانا ان يفعل كذا او قل له ان يفعل كذا فهو امر بالثالث فيترتب ان يقول الفعل
كذا لانه المفهوم العرفي والمتبادر واحتمال ان يكون المراد اوجب عليه من قبل نفسك بعيد مرجوح وان كان
ما ذكرنا مستلزما للاضمار وهو من قبيل ويؤيده انا مامورون باوامر الرسول صلى الله عليه وآله بل اذا اطلع
الثالث على الامر قبل ان يبلغه الثاني ولم يفعل فاطلع الامر على ذلك فيصح ان يعاتبه على الترك
ولا يذمه العقلاء على ذلك احتج الخصم بقوله مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع فانه لا وجوب على الصبيان
اجماعا وبان القائل لو قال لغيره مر عبدك بان يتجر ثم يتعدى لو قال للعبد لا تتجر لم يناقض كلامه
والجواب عن الاول ان الاجماع اوجب الخروج الى الظاهر وعن الثاني ان القرينة دالة على انه للارشاد
ولذلك نقول باستحباب عبادة الصبي ويضعف كونها محض التمرين ومن فروع المسئلة ما لو قال
زيد لعمرو مر بكرا ان يبيع هذا الفرس فهل لبكر قبل ان يامره عمرو ان يتصرف فيه ام لا وهل يبيعه
ام لا واما الامر بالعلم بالشيء فهل يستلزم حصول ذلك الشيء في تلك الحالة ام لا الاظهر لا فان
الامر طلب مهية في المستقبل فقد يوجد وقد لا يوجد فقول القائل اعلم ان طلقت زوجتي لا يوجب
الاقرار بالطلاق بالنظر الى القاعدة ولكن المتفاهم في العرف في مثله الاقرار وان لم يتم على تلك في النواهي

القاعدة فافهم **المقصد الثاني في النواهي** قانون النهي هو طلب ترك الفعل
بقول من العالي على سبيل الاستعلاء ويدخل فيه التحريم على ما هو المتبادر من هذه المادة في العرف ايضا
واما مثل الكف عن الزنا فيدخل في الامر من حيث ملاحظة الكف بالذات وانه فعل من الافعال
وفي النهي من حيث انه آلة لملاحظة فعل اخر وهو الزنا وحال من احواله وربما قيل بكونه مشتركا بين ا
التحريم والكراهة وقدر مشترك بينهما والاقرب الاول ويظهر وجهها مما تقدم في الامر واما صيغة
لا تفعل وما في معناها فالاظهر الاشهر انها ايضا حقيقة في الحرمة وقيل بانها حقيقة في الكراهة
وقيل بالاشتراك لفظا وقيل معنى وقيل بالتوقف لنا التبادر عرفا وكذلك لغة وشرعا لاصالة
عدم النقل والاحتمالات المتقدمة في صيغة الامر آتية هنا فعليك بالتامل وتطبيقها على ما نحن
فيه وكذلك يظهر ادلة سائر الاقوال واجوبتها وربما يستدل على المشهور بقوله تعالى وما نهاكم عنه
فانتهوا فان صيغة افعل للوجوب فوجوب الانتهاء عن الشيء ليس الا تحريم فعله فدل على تحريم المنهي عنه

وفيه ان هذا انما يتم لو قلنا كل صيغة لا تفعل نهى وهو مسلم ان لم تقل يكون النهى بلفظ ماخوذا في معناه ا
التحريم وهو خلاف التحقيق كما عرفت ح فلا يصدق النهى على صيغة لا تفعل الا ما علم ارادة الحرمة منه
والنزاع في صيغة لا تفعل مجردة عن القرائن لا فيما علم كونه للحرمة ح يكفى صدق النهى عليها في افادة الحرمة
ولا حاجة الى دليل اخر كما تر نظيره في الامر وان يجعل لفظ نهى ينهى ماخوذا في معناه الحرمة كما هو مبنى
الاستدلال ظاهرا ففيه اولا ما بينا من ان الحق خلاف ذلك وثانيا ان هذا الاستدلال يدل على عدم الدلالة
لغة والا لما احتاج الى الاستدلال واما في خصوص نهيه ص فيرورته ذلك مدلولا حقيقيا له ايضا محل الكلام
بل يصير ذلك من باب الاسباب والعلامات ولا يبعد ان مدلول لا تفعل في كلامه يصير كذلك حقيقة
بل انما يدل على ان كل ما منعه بقول لا تفعل يجب الانتهاء عنه وثالثا ان حمل الامر على الاستحباب مجاز
وتخصيص كلمة الموصول مجاز اخر ولا محالة لا بد من اخراج المكروهات ولا ترجيح لاحدهما على الاخر وان
حجية التخصيص يعارضه لزوم اخراج الاكثر مع انه يحتمل ان يكون المراد انه يجب الاذعان على مقتضى
مناهيه وامتثالها على طبق مدلولاتها ان حرمة فبالانزجار البت تحريما وان كراهة فبالانزجار تنزيها
والاعتقاد على مقتضاهما في المقامين وبالجملة المطلوب الاذعان على مقتضاه ورابعا انه لا يدل
الا على حكم مناهى الرسول ص والفهام حرمة مخالفة الائمة عن حرمة مخالفتهم بالفحوى لا يدل على دلالة لفظ
لا تفعل في كلامهم نعم على ذلك بعدم الملازمة بينهما كما هو واضح بين الا ان يثبت بعدم القول بالفصل
وفيه ايضا اشكال لان صاحب المعالم ومن تبعه تأملوا في دلالة المناهى الواردة في كلام الائمة ع
على الحرمة بعد تسليمها في اصل الصيغة لما ذكره في صيغة افعل من جهة كثرة الاستعمال في المكروهات وحدوثها
فيهما من المجازات الراجحة المساوية للحقيقة والجواب عنه هو الجواب عما تقدم في الامر فلاحظ **قانون** اختلفوا
في ان المراد من النهى هو الكف او نفس ان لا تفعل والاقرب الثانى لنا صدق الامتثال فانجر ترك
العبد ما نهاه المولى مع قطع النظر عن ملاحظة انه كان مشتاقا الى الفعل فكف نفسه فان قلت العدم
الازلى سابق ويمتنع التأثير فيه للزوم تحصيل الحاصل مع ان اثر القدرة متأخر عنها قلت الممتنع هو ايجاد
العدم السابق لا استمراره واثر القدرة يظهر في الاستمرار فاذا ثبت امكان رفعه باتيان الفعل ثبت
~~امكان رفعه باتيان الفعل~~ فثبت امكان ابقائه باستمرار الترك اذ القدرة بالنسبة الى طرفى النقيض
متساوية والا لكان وجوبا او امتناعا فان قلت لو كان المطلوب هو العدم لزم ان يكون ممتثلا و
مثابا بمحض الموافقة الاتفاقية او بسبب عدم القدرة على الفعل او عدم ارادته او عجز ذلك قلت
اولا انه معارض بالكف بقصد الرياء وثانيا ان الكلام انما هو على ظاهر حال المسلم وثالثا انا لا ندعى
الكلية بل ندعى امكان حصول الامتثال بمجرد الترك الفعل فان الثواب موقوف على الامتثال
سواء كان محتاجا في الترك الى الكف او فعل منه اخر او لم يكن بل يكفى في ذلك قوة الداعى الحاصل
بتوطين النفس على الامتثال او الانتهاء عن كل ما نهى عنه وان لم يكن قادرا على الفعل بل وعن منشو
ايضا ويؤيد ذلك انه لو لم يكن نفى الفعل مقدورا لزم عدم العقاب على ترك الواجب الا مع
الكف عنه وهو باطل جزما فان قلت على ما ذكرت ايضا يؤول الكلام الى ان المكلف به ليس نفس ترك
الفعل كيف كان بل هو امر وجودى وهو ابقاء العدم واستمراره ولو كان بمجرد توطين النفس على الامتثال
لتصور نمكن ان يصدر عنه الفعل وان لم يكن قادرا بالفعل ايضا والا فقد يكون مكلفا بالكف و
قد يكون مكلفا بفعل واحد من الاضداد الوجودية غير الكف فى الذى يكون مقدورا له هو على حد

المطلوب الكف

ارتفاعه بعد

٣٠

على احد هذه على التفصيل فالمطلوب انما هو ذلك الامر الوجودى كالامر بالاحراق لحطب فانه
حقيقة امر بالقاء الحطب قلت قد مر الكلام من نظيره في مقدمة الواجب فتذكر **فنقول** ههنا ان ذلك
من قبيل طلب حركة المفتاح المقدورة بحركة اليد ولا مانع منه لان المقدور بواسطة المقدور مقدور وان
كان غير مقدور بلا واسطة فعدم الفعل في الآن الثانى من التكليف مقدور بواسطة احد الامور المذكورة
فهو المكلف به بالذات وساير الامور مكلف به بها بالتبع من باب المقدمة ومن جميع ما ذكرنا يظهر
حجة القول الآخر وجوابه وعدم حسن الاكتفاء على الكف فقط **فائدتان الاولى** قد عرفت انهم قد
اختلفوا في دلالة النهى عن الشئ على الامر بضده على حذو ما ذكروا في الامر ويشكل الفرق بين هذا المقام
وما تقدم وعلى القول بكون المطلوب هو الكف تتوجه القول بالعينية هنا ويمكن الفرق بان ا
الكلام ثمة كان في دلالة لفظ النهى على الامر مع قطع النظر عن الادلة الخارجية مثل امتناع تعلق
التكليف بالعدم ونحوه بخلافه هنا وهو ايضا مشكل لعموم الكلام ثمة ايضا وعلى اى تقدير فههنا اشكال
آخر وهو انه على القول بكون المطلوب بالنهى هو الكف يؤول الامر الى النهى عن ضده الكف ايضا على القول
بان الامر بالشئ يقتضى النهى عن ضده فيلزم الدور فتامل **الثانية** اختلفوا في ان هذا الترك هل يحوى
فيه الفعل ام لا ذهب المحققون الى الاول ويظهر الثمرة في مثل ما لو علق الظهار على فعل ليس فيه رضا
الله فترك صوما او صلوة وما لو القى في النار ويمكن من الخلاص ولم يتخلص حتى مات فهو قاتل نفسه والا
يجب القصاص له **قانون** اختلفوا في دلالة النهى على التكرار على قولين فعن الاكثر انه للتكرار والاقوى
العدم لنا ما مر مرارا من ان الاوامر والنواهى وغيرها ماخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين
وهى حقيقة في الماهية لا بشرط شئ ولا يريد الهيئة على المادة الا الطلب كتمن التحريم او الايجاب و
الاصل عدم شئ آخر فمن يدعيه فعليه البيان مع انا نرى بالعيان استعماله في كل واحد من المعنيين كما
الزنا وصلوة الحائض ونهى الطبيب عن المضار في المرض فاللفظ قابل لهما ومستعمل فيهما والمجاز والا
شتراك خلاف الاصل حتى يثبت بالدليل احتجوا بان النهى طلب ترك الطبيعة ومنع المكلف
عن ادخال الماهية في الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع عن ادخال كل فرد كما ان الطلب الايجابى يحصل
الامتثال فيه باتيان فرد وفيه ان ذلك لا يفيد ذلك ولو كان محصول الطلب التحريمى المهية بشرط
الوحدة او بشرط العموم المجموعى ايضا مع كونهما مفيدين للعموم في الجملة فضلا عما لو كان المدخول
هو الطبيعة المطلقة كما هو القدر المسلم في مبدء الاشتقاق اذ كما ان المطلوب يحتمل الاطلاق والتقييد
كذلك الطلب ايضا يحتملها فكما يصح ان يقال اطلب منك ترك الزنا الحاصل ما دام العمر او عدم
الزنا في شهر او سنة كذلك يصح ان يقال اطلب دائما منك ترك الزنا او اطلب في هذا الشهر
منك ترك الزنا ولا دلالة في اللفظ على احد التقييدين فطلب ترك الطبيعة انما يقتضى ترك
جميع افراد الطبيعة في الجملة لا دائما واين المطلقة من الدائمة فلا يمكن اثبات الدوام والتكرار للنهى
لا من جهة المادة ولا من جهة طلب الترك اللهم الا ان يثبت بالتبادر العرفى كما يظهر من بعضهم وهو خلاف
ما ذكره المستدل مع انه في معرض المنع او يثبت في ذلك بان طلب الترك المطلق وارادة ترك الطبيعة
في وقت غير معين اغراء بالجهل فوقوعه في كلام الحكيم يقتضى حمله على العموم وهذا وجه وجيه ولكنه ايضا خلاف
ظاهر المستدل وعلى هذا فما انكرناه هو من دلالة الصيغة عليه باعتبار الدلالة اللفظية كما هو المتبادر
في نظاير المبحث والا فلا يمنع الحمل على العموم ح في صلوة الحائض وما نهاه الطبيب فقد قيد اولا بالوقت

العلم و[illegible] دلالة [illegible] التكرار

والزمان المطلوب تركه فيه ولوحظ مقيدا بذلك ثم وقع عليه النهي ولذلك يحمل اطلاقه على ذلك الزمان بالنسبة
الى اجزائه وان كان مطلقا بالنسبة اليها ولا يذهب عليك انه لا يمكن اجراء هذه الطريقة في الامر وادعاء
حمل مطلقه على الدوام لحصول الامتثال هنا بفرد ما وعدم لزوم اللغو والقبح في كلام الحكيم بخلاف ما نحن فيه
نعم يجري هذا الكلام في مثل احل الله البيع كما يجري هذا ويمكن لك ان تمنع اجراء هذه الطريقة في النهي ايضا على
ان لا يلزم من الاطلاق في الصيغة كون المطلوب ترك الطبيعة في وقت غير معين حتى يلزم الاغراء بالقبيح
بل يقول المراد مطلق طلب ترك الطبيعة وربما يحصل الامتثال بترك جميع الافراد المنهي عنه في الآن
المتأخر عن النهي في زمان يمكن حصول الفعل فيه ثم ان التكليف بترك الطبيعة وتكراره على القول بالتكرار
هل هو تكليف واحد او تكليفان فيحصل الامتثال بتركه على الثاني دون الاول مقتضى الاستدلال على التكرار
بان المطلوب منه ترك الطبيعة وهو لا يحصل الا بتركه دائما عدم الامتثال بالترك في بعض الاوقات و
مقتضى ما ذكرنا من انفهام التكرار من وقوع المطلق في كلام الحكيم هو حصول الامتثال بموافقة مطلق النهي وان
عصى بترك استمراره واما على الاستدلال بالتبادر فلا بد من التأمل فان المتبادر مع تقييد الترك بالمفروضية
بحسب الاوقات بعضها ببعض فلا يحصل الامتثال الا بالدوام والا يحصل الامتثال لفعل البعض ويترتب
العقاب على ترك الاخر والحق على ما اخترناه حصول الامتثال في الجملة الا ما اخرجه الدليل من ترك
الاكل في الصوم وليس ذلك لدلالة النهي بخلاف قوله تعالى لا تقربوا الزنا فان الامتثال يحصل بتركه في شهر او عام
او اقل او اكثر ثم ان ما ذكرنا من حصول الامتثال بترك الطبيعة في الجملة انما هو بالنسبة الى الزمان والافراد
المتعاقبة بحسب تماديه واما الافراد المتمايزة باعتبار مستحقاتها فلا اذا ترك الزنا بامرأة معينة و
ارتكب الزنا مع الاخرى فلا يحصل الامتثال لاجل ذلك الترك فان الطبيعة لم تترك في ضمن الاولى
بالترك ... مع ان الامتثال بالترك الآخر ح لعدم المقدورية لان المقدور ما يتساوى طرفاه فكما لا يمكن
تحصيل زنائين في ان واحد لا يمكن ترك احدهما في ان ارتكاب الاخر وبالجملة فلا بد من ترك الطبيعة
رأسا في ان من الاوان ليتحقق الامتثال ولا يحصل الا بترك جميع الافراد تنبيه كل من قال بكون النهي للدوام
لا بد ان يقول بكونه للفور لتحقق الدوام واما من لا يقول فلا يلزمه عدم القول به من هذه الجهة فما ادعاه
بعضهم من ان كل من لا يقول بالتكرار يلزم عدم القول بالفور فيه ما فيه مع ان الشيخ في العدة ذهب الى كونه
للفور ولا يقول بالتكرار نعم ذهب العلامة ره في التهذيب الى عدم الفور مع عدم قوله بالتكرار ولا يلزم ان
يكون ذلك للتلازم بين القولين نعم يقول بالفور مع عدم قوله بالتكرار فلعله يدعي التبادر في الفور
ويقول ان العقلاء يذمون العبد المسوف لامتثال المعدي في النهي واما على ما ذكرناه من اخراج الكلام عن
الاغراء بالجهل فيلزمه القول بالفور ايضا **قانون** اختلفوا في جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد وموضع اجتماع الامر والنهي
النزاع ما اذا كان الوحدة بالشخص لكن مع تعدد الجهة واما الواحد بالشخص الذي لم يتعدد الجهة فيه بان يكون
موردا لهما من جهة واحدة فهو مما لا نزاع في عدم جوازه الا عند بعض من يجوز التكليف بالمحال وربما
منعه بعضهم متمسكا بان هذا التكليف محال لا انه تكليف بالمحال ولعله نظر الى كون الامر والطلب مسبوقا
بالارادة واجتماع الارادة الفعل والترك محال واما الواحد بالجنس فهو ايضا مما لا نزاع في جواز الاجتماع
فيه بالنسبة الى انواعه وافراده كالسجود لله وللشمس والقمر وان منعه بعض المعتزلة ايضا نظرا الى جعل الحسن
والقبح من مقتضيات الماهية الجنسية وهو في غاية الضعف وكما ان المخالف الاول افرط فهذا قد فرط
ثم ان القول بجواز الاجتماع هو مذهب اكثر الاشاعرة والفضل بن شاذان من قدمائنا وهو الظاهر من

كلام السيد ره في الذريعة وذهب اليه جملة من فحول متأخرينا كمولانا المحقق الاردبيلي وسلطان العلماء
والمحقق الخوانساري وولد المحقق والفاضل المدقق الشيرواني والفاضل الكاشاني والسيد الفاضل السيد
صدر الدين وامثالهم بل ويظهر من الكليني حيث نقل كلام الفضل بن شاذان في كتاب الطلاق ولم
يطعن عليه رضاه بذلك بل يظهر من كلام الفضل ان ذلك كان من مسلمات الشيعة وان المخالف
فيه كان من العامة كما اشار اليه ذلك العلامة المجلسي في كتاب بحار الانوار ايضا واشتهر هذا المذهب
جماعة من افاضل المعاصرين والقول بعدم الجواز هو المنقول من اكثر اصحابنا والمعتزلة وهذه المسئلة و
ان كانت من المسائل الكلامية ولكنها لما كانت يتفرع عليها من المسائل الفرعية ذكرها الاصوليون في
كتبهم فنحن نقتفي آثارهم في ذلك والذي يقوى في نفسي ويترجح في نظري هو جواز الاجتماع وقد جرى ديدنهم
في هذا المقام بالتمثيل بالصلوة في الدار المغصوبة فان المفروض انها شيء واحد شخصي ومحط البحث
فيها هو الكون الذي هو جزء الصلوة فانه هو الذي يحصل به الغصب ويحصل به جزء الصلوة فهذا الكون شيء
واحد له جهتان فمن حيث انه من اجزاء الصلوة مأمور به ومن حيث انه تصرف في مال الغير وغصب منهي عنه ادلة جواز الاجتماع
لنا على الجواز وجوه **الاول** ان الحكم انما يتعلق بالطبيعة على ما اسلفنا لك تحقيقه فمتعلق الامر طبيعة
الصلوة ومتعلق النهي طبيعة الغصب وقد اوجدهما المكلف بسوء اختياره في شخص واحد ولا يرد من
ذلك قبح على الآمر لتغاير متعلق المتضادين فلا يلزم التكليف بالمتضادين ولا كون الشيء الواحد
محبوبا ومبغوضا من جهة واحدة فان قلت الكلي لا وجود له الا بالفرد فالمراد بالتكليف بالكلي هو ايجاد
الفرد وان كان متعلقا بالكلي ظاهرا وما لا يمكن وجوده في الخارج يقبح التكليف بايجاده في الخارج قلت
ان اردت عدم امكان الوجود في الخارج بشرط لا فهو كذلك ولا كلام لنا فيه وان اردت استحالة وجوده
لا بشرط فهو باطل جزما لان وجود الكلي لا بشرط لا ينافي وجوده مع الف شرط فاذا امكن من اتيانه
في ضمن فرد فقد تمكن من اتيانه لا بشرط غاية الامر توقف حصوله في الخارج على وجود الفرد الممكن بالواسطة
لا يخرج عن الامكان وان كان ممتنعا بدون الواسطة وهذا الكلام جار في جميع الواجبات بالنسبة الى المقدمات
فالفرد هنا مقدمة لتحقق الكلي في الخارج فلا غائلة في التكليف به مع التمكن من المقدمات فان قلت سلمنا
ذلك لكن نقول ان الامر بالمقدمة اللازم من الامر بالكلي على ما يثبت عليه الامر تكليفيا فان الامر بالصلوة
امر بالكون المطلوب والامر بالكون امر بهذا الكون الخاص الذي هو مقدمة الكون الذي هو جزء الصلوة
فهذا الكون الخاص مأمور به وهو بعينه منهي عنه لانه فرد من الغصب والنهي عن الطبيعة يستلزم النهي عن جميع
افراده ولو كان ذلك ايضا من باب مقدمة الامتثال بمقتضى النهي فان مقدمة الحرام حرام ايضا فعاد
المحذور وهو اجتماع الامر والنهي في شيء واحد شخصي قلت نمنع اولا وجوب المقدمة ثم نسلم وجوب التبعي
الذي بيناه في موضعه ولكن غاية الامر توقف الصلوة على فرد ما من الكون لا الكون الخاص الجزئي وانما
اختار المكلف مطلق الكون في ضمن هذا الشخص المحرم فان قلت نعم ولكن ما ذكرت من كون الامر بالكلي
مقتضيا للامر بالفرد لتقتضي كون كل واحد من ما صدق عليه فرد مأمورا به من باب المقدمة ايضا وان لم يتعين
تعلقه بالكون الخاص عينا لكنه تعلق به تخييرا فعاد المحذور لان وجوب التخييري ايضا يمنع اجتماعه مع
الحرام قلت اما اولا فهذا ليس بواجب تخييري كما حققناه لك في مبحث الوجوب التخييري والا لم يبق فرق
بين الواجبات العينية والتخييرية وحاصله ان التخيير في الافراد الوجوب العيني بحكم العقل ووجوب الافراد
فيه تابع ~~لوجوب الافراد~~ فيه تابع لوجوب الكلي والامر في التخييري بالعكس فوجوب الافراد في العيني توصلي ولا مانع

من اجتماعه مع الحرام كما يعترف به الخصم وثانيا انا نمنع التخيير بين كل ما يصدق عليه الفرد بل نقول اذا امر
الشارع بالكلي فان الخصم في فرد او الخصم الفرد المباح في فرد وتخيير الفرد الشخصي ايضا عبثا كاصل الكلي والا
فان كان الكلي مباحا فالتخيير بين الجميع والا ففي الافراد المباحة فليس ذلك الافراد الغير المباح مطلوبا
ولكنه لا يلزم بطلان الطبيعة الحاصلة في ضمنه لان الحرام قد يكون مسقطا عن الواجب في التوصليات بل
التحقيق ان قولهم ان الواجب التوصلي يجتمع مع الحرام على مذاق الخصم لا بد ان يكون معناه انه مسقط عن
الواجب لا انه واجب وحرام كما لا يخفى وقد حققنا لك في مقدمة الواجب ان المقدمة التي هي موضع
النزاع في الوجوب وعدمه هي المقدورات المباحة التي كانت من افعال المكلفين والا فقد يصير مقدمة
الواجب شيئا غير مقدور بل من غير فعل المكلف مثل غسل الثوب الذي حصل من الغير دون اطلاعه وقد يكون
شيئا حراما ويتم الواجب به فغاية الامر سقوط التكليف هنا بسبب حصول الطبيعة في الخارج وذلك لا يستلزم
كون المقدمة مطلقا مطلوبا للآمر وكل واحد مما يمكن ان يتحقق به الواجب واجبا تخييرا نعم لو فرض انحصار
تحقق الصلوة مثلا في الدار المغصوبة فنحن ايضا نقول بالامتناع الاجتماع فلا بد اما من الوجوب والتحريم فان قلت
هذا انما يتم على القول بوجود الكلي الطبيعي وهو ممنوع قلت مع ان الثابت في موضعه عند المحققين هو الوجود وقد بينا
في مسئلة تعلق الامر بالكلي المناص عن ذلك على القول بعدمه ايضا فان قلت القدر المشترك الانتزاعي
من الافراد التي من جملتها المحرم كيف يجوز طلبه وكيف يمتاز عن الحرام ويتخلص عنه قلت ان ماهية الصلوة المنتزعة
من الافراد انما هي منتزعة عنها باعتبار انها افراد الصلوة لا باعتبار انها غصب والمنتزع منها من هذه الاعتبار
وهو ماهية الغصب الثاني انه لو لم يجز ذلك لما وقع في الشرع فقد وقع كثيرا منها العبادات المكروهة
فان الاستحالة المتصورة انما هي من جهة اجتماع الضدين والاحكام الخمسة كلها متضادة بالبديهة فلو لم يجز
تعدد الجهة في الواحد الشخصي مجديا للزم القبح وهو محال على الشارع الحكيم مع ان هذا يدل على المطلوب بطريق اولى
اذ النهي في المكروهات تعلق بالعبادات دون ما نحن فيه وبعبارة اخرى المنهي عنه بالنهي التنزيهي اخص من
المأمور به مطلقا بخلاف ما نحن فيه فان النسبة بينهما فيما نحن فيه عموم من وجه ومن كل ذلك ظهر ان العقل
لا يدل على امتناع الاجتماع في المنهي عنه تحريما ايضا لو كان اخص من المأمور به مطلقا ايضا وان المكن نيابة
من جهة فهم العرف كما سنحققه ان شاء الله تعالى ولذلك افرد الاصوليون الكلام في المسئلتين وما نحن فيه اشبه
بالمقاصد الكلامية وان كان لادراجه في المسائل الاصولية ايضا وجه ولكن المسئلة الآتية انسب بالمسائل
الاصولية لانها تتعلق على دلالة الالفاظ وان كان راجعة الى الاصول الكلامية ايضا على بعض الوجوه
فلنرجع الى تحرير الدليل فنقول معنى قول الشارع لا تصل في الحمام ولا تطوع وقت طلوع الشمس ان
ترك هذه الصلوة ارجح من فعلها كما هو معنى المكروه مع انها واجبة او مستحبة ومعنى الوجوب والاستحباب
هو رجحان الفعل اما مع المنع من الترك او عدمه ورجحان الترك ورجحان الفعل متضادان لا يجوز
اجتماعهما في محل واحد وقد اجيب عن ذلك بوجوه الاول ان المناهي التنزيهية راجعة الى شيء خارج من
العبادة بخلاف التحريمية بحكم الاستقراء فالنهي عن الصلوة في الحمام انما هو عن التعرض للرشاش وفي معاطن
الابل عن نفار البعير وفي البطايح عن تعرض السيل ونحو ذلك فلم يجتمع الكراهة والوجوب وفيه اولا منع
هذا الاستقراء وحجيته وثانيا ان معنى كراهة تعرض الرشاش ان الكون في معرض الرشاش مكروه وهذا الكون
هو بعينه الكون الحاصل في الصلوة فلا مناص عن اجتماع الكونين في كون واحد فان قلت ان مطلق الكون
في معرض الرشاش لا كراهة فيه انما المكروه هو التعرض له حال الصلوة قلت ان المعترض ان الصلوة في الحمام

منهي عنها لكونها في معرض الرشاش فالنهي عنه ايضا تعلق بالصلوة وعاد المحذور وان قلت ان
مطلق التعرض للرشاش مكروه والنهي عن الصلوة في الحمام لانه من مقدماته وعلله فيعود المحذور عليكم ايضا
وثالثا ان الفرق بين قولنا لا تصل في الحمام ولا تصل في الدار المغصوبة تحكم بحت قلنا ان نقول ان حرمة
الصلوة في الدار المغصوبة انما هو لاجل التعرض للغصب وهو خارج عن حقيقة الصلوة واتحاد كون الغصب
مع الصلوة ليس باوضح من اتحاد كون التعرض للرشاش مع كون الصلوة ورابعا ان هذا لا يتم في كثير
من الحمامات وفي كثير من الاوقات وتخصيص ما دل على كراهة الصلوة بما لو كان في معرض الرشاش والحكم
بعدم الكراهة في غيرها ايضا في غاية البعد وكون العلة والنكتة هو ذلك في اصل الحكم كرفع ارياح الاباط
في غسل الجمعة لا يستلزم كون الكراهة دائما لذلك كما ان هذه في غسل الجمعة وهذا كله فيما ورد من الشارع النهي عنها
واما في مثل الصلوة في مواضع التهمة مما يكون من جزئيات عنوان هذا القانون فلا يجري فيه هذا الكلام
فلا بد للخصم ان يقول ببطلانها جزما ولم يعهد ذلك منه ولا مناص له عن ذلك بوجه فهذا ايضا يدل
على بطلان مذهبه الثاني ان المراد بالكراهة هو كونه اقل ثوابا يعني ان الصلوة في الحمام مثلا اقل ثوابا
منها في غيره ومرادهم ان مطلق الصلوة مع قطع النظر عن الخصوصيات ثوابا وقد يزيد عن ذلك
من جهة بعض الخصوصيات كالصلوة في المسجد وقد ينقص كالصلوة في الحمام ويبقى بحاله كالصلوة في البيت
فلا يرد ما يقال انه يلزم من ذلك كون جل العبادات مكروهة لكون بعضها دون بعض في الثواب فيلزم
كراهة الصلوة في مسجد الكوفة مثلا لانها اقل ثوابا منها في مسجد الحرام وحاصل هذا الجواب ان مراد الشارع
عن النهي ان ترك هذه الصلوة واختيار ما هو ارجح منها حسن فاترك الصلوة في الحمام واختر الصلوة في المسجد
او في البيت وانت خبير بان ذلك ايضا مما لا يسمن ولا يغني فان الترك المطلق المتعلق بهذا الشخص من الصلوة
من جهة هذا النهي لا يجتمع مع الفعل المطلوب من جهة مطلق الامر بالصلوة مع انك اعترفت بان الخصوصية اوجب نقصا
لهذا الفرد الموجود عن اصل العبادة ففي هذا النقيصة اما يطلب فعلها بدون تركها او تركها بدون فعلها او كلاهما فعلى
الاول يلزم عدم الكراهة وعلى الثاني عدم الوجوب وعلى الثالث يلزم المحذور وان قلت ان المراد بالنهي ليس
هو الطلب الحقيقي بل هو كناية عن بيان حال الفعل بانه اقل ثوابا على غيره فلا طلب حتى يلزم اجتماع الامر والنهي
قلت مع ان هذا تعسف بحت لا يجدي بالنسبة الى نفس الامر فنقول ان مع قطع النظر عن دلالة هذا النهي
على الترك فهل هذا مطلوب الفعل او مطلوب الترك او مجمعها الى آخر ما ذكرنا على انا نقول ترك الفعل لكونه
اقل ثوابا واختيار ما هو اعلى منه انما يصح فيما له بدل من العبادات واما ما لا بدل له كالتطوع في الاوقات المكروهة
على القول بها والتطوع بالصيام في السفر والايام المكروهة فلا يصح ما ذكرت بوجه لان كل آن يسع بصلوة ركعتين
يستحب فيه ركعتان وكذلك كل يوم من الايام يستحب فيه الصيام وما يتوهم من ان الاحكام واردة على طبق
المعتاد وعادة اغلب الناس بل كاد ان يكون كلهم عدم استغراق اوقاتهم بالنوافل فان كان المراد منه انه
لم يكلف في هذا الوقت الذي يصلي فيه بدلا عن الصلوة المكروهة بنافلة وهذا الذي يوقعها فيها هو الصلوة التي
كانت وظيفة الوقت المرجوح فهذا ليس باولى من ان يقال بان هذا هو الصلوة التي هي وظيفة هذا الوقت ولم
يكلف في الوقت المكروه بصلوة وان كان المراد انه لما علم الشارع انه لا يستغرق اوقاته بالنوافل فقال له لا تصل
وظيفة هذا الوقت المكروه وصل وظيفة الوقت الآخر فهذا اعتراف منك بان الراجح ترك الصلوة المكروهة
من دون بدل ان مع ان هذا الكلام في مثل صوم يوم الغدير واول رجب وايام البيض وايام المخصوصة من شعبان وغيرها كما
ترى فان صوم يوم الغدير الذي يتفق مرة في عرض السنة ليس مما يخالف العادة ويرغبه المؤمنون بل تركه

به الفسق و مع ذلك نهى عنه الشارع في العيد يريد منه بدله الذي لا وجود له اصلا بل لا معنى له مطلقا كما عرفت فان قلت فما تقولون انتم في العبادات المكروهة فهل يترجح فعلها على تركها او بالعكس قلت المناهي التي وردت عن العبادات تنزيها كلها انما تتعلق بها باعتبار وصفها وليس فيها ما تتعلق بذاتها وان فرضت تعلقها بذاتها فنمنع ان نقول قراءة القرآن مكروهة للحائض على التقريب الذي سيتبين في بحث صلوة الحائض من جملة ما نهى عنها لذاتها فلا اشكال عندنا في رجحان تركها ومرجوحية فعلها ولا حاجة فيه الى تكلف اصلا انا لم نحكم صريحا بكونه كالصلوة لاحتمال ان يكون ان المنهى عنه هو قراءة ما زاد على سبع او سبعين فيرجع الى النهي باعتبار الوصف ايضا والحاصل ان المفروض ان كان التعلق بالذات فقد عرفت والا فلنا ان نقول رجحان الفعل على الترك وبالمرجوحية فلا اشكال في احد منهما فان العقل لا يستبعد من ان يكون لاصل العبادة مع قطع النظر عن الخصوصيات رجحان وللخصوصية التي تحصل معها في فرد خاص مرجوحية من جهة تلك الخصوصية قد يوازي الرجحان الثابت لاصل العبادات ويساويه او يزيد عليه او ينقص عنه فعلى الاول يترتب ذي الطرفين وعلى الثاني يصير تركه راجحا على الفعل وعلى الثالث بالعكس فيما له بدل من العبادات كالصلوة في الحمام فلا اشكال لان النهي عن الخصوصية لا يستلزم ترك الماهية فيتجنب عن هذه الخصوصية سواء فيه الاقسام المتقدمة واما فيما لا بدل له كالقيام في الايام المكروهة والنافلة في الاوقات المكروهة فنقول هي اما مباحة او مكروهة على ما هو المصطلح عليه فيكون تركه راجحا على فعله بل الثاني هو المتعين هنا لئلا يخلو النهي عن الفائدة على ظاهر اللفظ فيغلب المرجوحية الحاصلة بسبب الخصوصية على الرجحان الحاصل لاصل العبادة ويدفعه ولذلك كان المعصومون يتركون تلك العبادة وينهون عنها والا فلا معنى لتقريبهم عليهم السلام ذلك الرجحان والمثوبة على انفسهم وعلى شيعتهم بمحض كونها اقل ثوابا من ساير العبادات سيما اذا لم يتدارك ببدل كما عرفت في دفع التوجيه المتقدم فان قلت كيف يمكن بها نية التقرب وكيف يصير ذلك عبادة مع ان العبادة لا بد لها من رجحان جزما قلت ان القدر المسلم في اشتراط الرجحان انما هو في اصل العبادة وماهيتها واما لزوم ذلك في جميع الخصوصيات فلم يثبت واما قصد التقرب فهو ايضا يمكن بالنسبة الى اصل العبادة وان لم يحصل القرب بعدم استلزام قصد التقرب حصول القرب والا فلا يصح اكثر العبادات التي لا ثواب فيها اصلا لو لم نقل بان فيها عقابا من جهة عدم حضور القلب ووقوع الخطرات الغير المبطلة على ظاهر الشرع فيها مع ان قصد التقرب لا ينحصر معناه في طلب القرب والزلفى والوصول الى الرحمة فان من معانيه موافقة امر الآمر فهذه العبادات من حيث انها موافقة يمكن قصد التقرب بها وان لم يحصل التقرب بها من جهة مزاحمة المنقصة الخصوصية الا ترى ان الامام موسى بن جعفر عليه السلام كان يترك النوافل اذا اهتم او اغتم كما وردت في الروايات وافتى بمضمونه في الذكرى فترك التكلم والمخاطبة مع الله متكاسلا ومتشاغلا اولى من فعله ولذا تركه الامام ولو كان مع ذلك فيه رجحان لكان تركه بعيدا من مثله سيما مكررا وسيما في مثل الروايات المتكثرة غاية التاكيد المهتمة للفرائض ومع ذلك فلا ريب في صحتها لو فعل بهذه الحالة وجواز قصد التقرب بها واما الفرائض فعدم جواز تركها قصد التقرب بها واما الفرائض فعدم جواز تركها مع ذلك فانما هو لحماية الحمى ولئلا ينفتح سبيل تسويل النفس ومكيدة الشيطان فيما هو بمنزلة العمود لفسطاط الدين فان اكثر الاحكام الشرعية من هذا الباب كتشريع العدة مطلقا وان كان العلة فيها عدم اختلاط الانساب فلعل صورة العبادة يكفي في صحة قصد التقرب بها ما لم يثبت له مبطل من الخارج وان لم يكن مما يحصل له ثواب في الخارج فان ورد في امثال هذه العبادات المكروهة معارض فلا بد من طرحها كما ورد في بعض الاخبار الضعيفة ان الامام عليه السلام صام في الشك في شعبان

في شعبان مع انه ليس بصريح في كونه مندوبا بل ربما كان منذورا او بقصد السفر او غير ذلك من الاحتمالات فاما لا بد من نفي الكراهة فيما لا بدل له او من القول برجحان تركه مطلقا والاظهر في صوم السفر الكراهة وفي التطوع في الاوقات المكروهة العدم ففيما تثبت الكراهة فالكلام فيه ما مر وفيما لا تثبت فلا اشكال الثالث ان المراد بكراهة العبادات مرجوحيتها بالنسبة الى غيرها من الافراد وسماها بعضهم بخلاف الاول رجحانها ذاتية ومرجوحيتها اضافية ولا منافاة بينهما كالقصر في مواطن الاربعة فهو مرجوح بالنسبة الى التمام مع كونه فردا للواجب التخييري وكما انه يجتمع الوجوب النفسي مع الاستحباب للغير كاستحباب غسل الجنابة للصلوة المندوبة على القول بوجوبه لنفسه وكذلك الوجوب الغيري مع استحباب النفسي على القول الآخر فكذا يجتمع الرجحان الذاتي مع الكراهة للغير كصلوة الصائم مع انتظار الرفقة والمكروهات للغير كثيرة مثل الاتزار فوق القميص للصلوة ومصاحبة الحديد البارز لها ونحو ذلك وفيه ان المراد بالمرجوحية الاضافية ان كان مع حصول منقصة في ذاتها ايضا ليستحق الترك لذلك بالنسبة الى ذاتها ايضا فيعود المحذور والا فيرجع معناه كون الغير افضل عنه وارجح وح فنقول ذلك الغير ربما يكون ما يوازي اصل الطبيعة في الثواب فيصير ما كون فيه مرجوحا بالنسبة الى اصل الطبيعة ايضا فيحصل بذلك لهذا الفرد ايضا منقصة ذاتية لا يقال ان هذه المنقصة انما هي من جهة الخصوصية لا من جهة اصل العبادة لان ذلك خلاف قول اصل المجيب فان مبناه عدم اعتبار تعدد الجهة ثم ان الكلام لا يتم في غير هذه الصورة ايضا عن ما كان مرجوحا بالنسبة الى ساير الافراد التي لها مزية على اصل الطبيعة ولا يجدي ما ذكره المجيب اذ نقول ح بعد تسليم كونه راجحا بالذات ومرجوحا بالنسبة الى الغير فاما ان يكون فعل ذلك مطلوبا او تركه او كلاهما الى آخر ما ذكرنا في رد الجواب الثاني فان قلت مطلوب فعله لذاته ومطلوب تركه من جهة انه مفوت للمصلحة الزائدة الحاصلة في الغير فقد كررت على ما فررت عنه فان المطلوب شيء واحد ولا يعتبر عندك تعدد الجهة فان قلت لما جاز الفعل والترك معا فلا يلزم التكليف بالمحال قلت انا نتكلم فيما لو اراد الفعل واختار الفرد وجواز الفعل والترك لا يجوز اجتماع الضدين في صورة اختياره وهو واضح مع انه لا فرق بين قولنا لا تصل في الحمام فاجتمع فيها الرجحان الذاتي والمرجوحية الاضافية ايضا وما قيل ان الفارق ان الصلوة ثمة عين الغصب وههنا غير الكون في الحمام فمع ما فيه من التكلف الواضح وان ذلك انما هو بعد تسليم ان الاتحاد في الوجود الخارجي يوجب ارتفاع الاثنينية في الحقيقة يرد عليه ان ذلك مبني على الخلط بين ما عنون به القانون وفيما سيجيء فيما بعد فان النهي ثمة تعلق بالصلوة في الدار المغصوبة لا بالصلوة لانه غصب بعينها والغصب منهي عنه والذي ما ذكرناه من النقض انما كان من باب الاولوية والاكتفاء بلزوم اجتماع المتنافيين مطلقا وليس مثالنا في العبادات المكروهة مطابقا للمبحوث عنه من النوع ولزم ما ذكرنا القول بذلك فيما لو كان المنهي عنه اخص من المأمور به ايضا وان شئت تطبيق المثال على المقامين فطابق بين قولنا صل ولا تغصب وبين قولنا صل ولا تكن في مواضع التهمة وطابق بين قولنا لا تصل في الحمام ولا تصل في الدار المغصوبة فان كنت تقدر على ان تقول ان المرجوحية في الصلوة في مواضع التهمة اضافية بالنسبة الى غيره في المثال الاول فنحن نقدر بان نقول مرجوحية الصلوة في الدار المغصوبة اضافية بالنسبة الى الصلوة في غيرها في المثال الثاني والنقض الاول الذي اوردناه في الاستدلال انما هو بالفقرة الاولى من المثال الثاني على الفقرة الاولى من المثال الاول والمعارضة التي ذكرناها في رفع جوابك انما هو بالفقرة الثانية من المثال الثاني بالنسبة الى ما ذكرت في الفقرة الاولى منه وما دفعت به المعارضة بيان لما اوردنا بالمعارضة بالفقرة الاولى

من المثال الاول بالنسبة الى الفقرة الاولى من المثال الثالث مؤداه كما انه يجمع اه فيه انه رجوع عن اول الكلام
فان المرجوحية بالنسبة الى الجزء المرجوحية للفرد كذلك الوجوب والاستحباب وقد اختلطا في هذا المقام ويشهد
به تشبيهه بالفعل والتمثيل بالازار مع ان الكلام في الواجب التعيني والتخيري ايضا هو الكلام فيما نحن فيه وهو ايضا بالغسل
من المواضع التي اشرنا وروده في الشرع بملاحظة اعتبار الجهة ولا يصح ذلك الا بهذه الملاحظة مع ان
الاستحباب التعيني على القول بالوجوب لغيره انما هو اذا لم يدخل وقت مشروطه بالطهارة وبعد دخوله فيجب للغير
فيختلف الزمان واما على القول الاخر فالاستحباب التخيري معناه انه يستحب ان يكون هذا الفعل في حال كون
المكلف مغتسلا لانه يستحب الغسل له الان بل استحباب الفعل في حال الغسل لا يتم الا بالغسل وما لا يتم المستحب الا به
فهو مستحب فيستحب الغسل فالمناص انما هو باعتبار تعدد الجهة والا فلا يصح التكليف لان المكلف به على
مذهب المجيب هو الفرد وهو شيء واحد شخصي لا تعدد فيه اصلا ومن المواضع التي ذكرنا هو الصلوة في المسجد فانه
المستحب والواجب ايضا متضادان وكذلك افضل افراد الواجب التخييري فانه واجب من حيث كونه فردا من
الكلي ومستحب من حيث الشخص وما ادري ما يقول المجيب هنا قبالا لما ذكره في الفرد المرجوح اللهم ان يقال
الفرد الافضل راجح بالنسبة الى الفرد الاخر وان كان فاقدا لذلك الرجحان والمزية الموجودة في الافضل
بالنظر الى انه احد فردي المخيرة لا بالنسبة الى ذاته فيخرج عن المقابلة ومنها ما ورد في الاخبار الكثيرة وافتى
به الفقهاء من تداخل الاغسال الواجبة والمستحبة وكذلك الوضوءات ونحو ذلك واضطرب كلام الاصحاب
في توجيه هذا المقام وذهب كل منهم الى صوب والكل بعيد عن الصواب والا على ما اخترناه فلا اشكال وقد بينا
ذلك في كتاب مناهج الاحكام الثالث ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان
مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فانا نقطع انه مطيع عاص لجهتي الامر بالخياطة والنهي عن الكون واجيب عنه
بان الظاهر في المثال المذكور ارادة تحصيل الخياطة الثوب باي نحو اتفق سلمنا لكن المتعلق فيه مختلف فان
الكون ليس جزء من مفهوم الخياطة للصلوة سلمنا لكن نمنع كونه مطيعا والحال هذه ودعوى حصول القطع علاوه
بذلك في حيز المنع حيث لا نعلم ارادة الخياطة كيف ما اتفق وفيه ان هذا الكلام بظاهره مناقض لمطلب المجيب من
تعلق الحكم بخصوصية الفرد فان ارادة الخياطة باي وجه اتفق هو معنى كون المطلوب هو الطبيعة وايضا
فانما الكلام في جواز اجتماع الامر والنهي في نفس الامر عقلا وعدمه والظهور من اللفظ لا يوجب جوازه اذا
كان مستحيلا عقلا اللهم الا ان يقال مراد المجيب ان وجوب الخياطة توصلي ولا مانع من اجتماعه مع الحرام وهذا
معنى قوله باي وجه اتفق وفيه ما اشرنا من ان المحال لا بد على مذهب المجيب في صورة الاجتماع توصليا
كان الواجب او نحوه نعم يصير الحرام مسقطا عن الواجب لان الواحد يصير واجبا وحراما وليس مناط الاستدلال
نفي الصحة بان يتمسك بها في جواز الاجتماع حتى يجاب بالانفكاك في التوصلي ويقال بانه صحيح من اجل ١
اسقاط الحرام ذلك لا لجواز الاجتماع فلا يدل مطلق الصحة على جواز الاجتماع مطلقا بل مناطه ان الامتثال
العرفي للامر بنفسه شاهد على جواز الاجتماع وكلام المستدل من قوله مطيع عاص لجهتي الامر والنهي صريح في ان حصول
الاطاعة من جهة الموافقة الامر لان الحرام مسقط عن الواجب فلا فائدة في هذا الجواب **وبالجملة** فالقول
باجتماع الواجب التوصلي مع الحرام على مذهب المجيب انما يصح اذا اراد به سقوط الواجب عنه بفعل الحرام
واما على مذهب المنصور فيصح بارادة ذلك وارادة حصول الطاعة من جهة كونه من افراد المامور به
في بعض الاحيان ايضا هذا كله مع ما ذكرنا من ان وجوب الفرد من باب المقدمة فيكون هو ايضا توصليا
سيما ومحل البحث الذي هو الكون الذي هو جزء الصلوة وجوبه بالنسبة الى اصل الصلوة توصلي كما ذكرنا

كما ذكرنا في مقدمة الواجب ثم قد يحصل للجزء وجوب غيري ايضا كما اشرنا في ذلك البحث وبسببه يختلف
الحكم قوله فان الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطة فيه ان انكار كون تحريك الاصبع وادخال الابرة
في الثوب واخراجه عنه جزء للخياطة والفرق بينه وبين حركات القيام والركوع والسجود مكابرة ولعله
حمل الكون في كلام المستدل على خصوص كون الذي هو من لوازم الجسم فانه هو الذي يمكن منع جزئيته كما
يمكن منع ذلك في الصلوة ايضا ولا ريب ان مراد المستدل المنع من جميع صور الكون في هذا المكان
او ما يشتمل عليه الخياطة لينطبق على مدعاه قوله حيث لا نعلم ارادة الخياطة كيف ما اتفق فيه ان
اهل العرف قاطعون بانه ممتثل ولو عاقبه المولى على عدم الامتثال من جهة الخياطة لذمه العقلاء
اشد الذم ولكن لو عاقبه على الجلوس في المكان لم يتوجه عليه ذم نعم لو علم ان مراده الخياطة في غير هذا
المكان وان الخياطة في هذا المكان ليس مطلوبه لكان لما ذكره وجه واما مجرد عدم العلم بارادة
الخياطة كيف ما اتفق فمنع الامتثال بعد ملاحظة فهم العرف مكابرة ومع ذلك كله فذلك مناقض
في المثال فلنمثل بما ذكره بعض المدققين بان امر المولى عبده بمشي خطوة في كل يوم ونهاه عن عاصيا
الدخول في الحرم واذا مشى المقدار المذكور الى داخل الحرم يكون مطيعا من الجهتين احتجوا بان الامر
طلب لايجاد الفعل والنهي طلب لعدمه فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع وتعدد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق
اذ الامتناع انما نشأ من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد وذلك لا يندفع الا بتعدد المتعلق
بحيث يعد في الواقع امرين هذا مامور به وذلك منهي عنه ومن البين ان التعدد بالجهة لا يقتضي ذلك
ويكون ما حاصل الصلوة في الدار المغصوبة شيء واحد ويمتنع ان يكون مامورا به ومنهيا عنه فيتعين
بطلانها وايضا كيف يجوز على الله تعالى ان يقول للمصلي اذا اراد الصلوة في الدار المغصوبة لا تركع فان
ركعت لعاقبتك ويقول ايضا اركع هذا او غيره والا لعاقبتك **اقول** ليظهر الجواب عن ذلك بالتأمل فيما مر ونقول هنا ايضا قوله فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع ان اراد ان الامر بالصلوة من حيث
انه هو هذا الفرد الذي حاصل بعينه هو الغصب والنهي عن الغصب الذي بعينه هو الكون الذي هو اصل الصلوة
ممتنع الاجتماع فهو كما ذكره لكن الامر والنهي لم يرد الا مطلقين **واما اصل** ان جهتي الامر والنهي هما تقييديتان
لا تعليليتان كما اشار اليه بعض المحققين وما ذكره من عدم اجداء تعدد الجهة ثم قوله بحيث يعد في الواقع
امرين الى اخره ان اراد بذلك لزوم تعددهما في الحس فعينه منع ظاهر وان اراد مطلق التعدد فلا
ريب انهما متعددان ولم ينف احد المحققين في الخارج بسبب اتحاد الفرد ولم يصيرا شيئا ثالثا ايضا
بل هما متغايران في الحقيقة متحدان في نظر الحس في الخارج وذلك كاف في اختلاف المورد وقد
عرفت وروده في الشرع وغاية الكثرة فان الجنب الذي يغتسل يوم الجمعة غسلا واحدا عن الجنابة
والجمعة يجوز ترك هذا الغسل من حيث انه جمعة ولا يجوز تركه من حيث انه جنابة ولا تعدد في الخارج في
نظر الحس مطلقا وكذلك المكروهات وغيرها مما مر قوله وايضا كيف يجوز قد عرفت ان الشارع لا يقول
له لا تركع ولا اركع هذا او غيره بل يقول لا تغصب ويقول اركع ولا يقول اركع هذا الركوع لما مر ان
التخيير اللازم باعتبار الوجوب المقدمي انما هو بالنسبة الى الافراد المباحة ثم ذلك مسقط عن المباح
كما اشرنا والتكليف الباقي في حال الفعل على تسليم تعلقه حال الفعل انما هو باتمام مطلق المكلف به لا مع
اعتبار الخصوصية وشرطها فلا يرد انه يستلزم مطلوبية الفرد الخاص فان قلت ان الحكيم العالم بعواقب
الامر المحيط بجميع افراد المامور به كيف يخفى عليه هذا الفرد فاذا كان عالما به فمقتضى الحكمة انه لا يريده

فلا يكون من افراد المأمور به فيكون باطلا قلت لعل هذا البحث استدراك من اجل ما ذكرنا من كون دلالة
الوجوب على مقدماته تبعيا ومن باب الاشارة وان محاورات الشارع على طبق محاورات العرف والمعتبر
في الدلالة هو المقصود من اللفظ وهو استدراك حسن لكنا نجيب عنه بان المأمور به ايجاد الطبيعة لا الفرد
ولا نقول نحن ان هذا الفرد مما امر به الشارع وايجاد الطبيعة لا يستلزم خصوصية هذا الفرد فان قلت نعم
لكن لما اختص الشارع في ايجاد الطبيعة مطلقا وامرنا بايجادها في ضمن الافراد من باب المقدمة فلا بد ان
يكون ايجادها في ضمن هذا الفرد مستثنى من الايجادات قلت كما تقول للمجاب عن وجه المطلوب ورافعا للنقاب
عن سر المحجوب انه لا استحالة في ان يقول الحكيم هذه الطبيعة مطلوبتي فلا ارضى بايجادها في ضمن هذا الفرد
ايضا ولكن لو عصيتني واوجدتها فيه اعاقبك لما خالفتني في كيفية الايجاد لا لانك لم توجد مطلوبي لان ذلك
الامر المنهي عنه شيء خارج عن العبادة فهذا مطلوبية الطبيعة الحاصلة في ضمن هذا الفرد لا انها مطلوبة مع كونها
في ضمن هذا الفرد فقد اسفر الصبح وارتفع الظلام فان لم قلت ومن ذلك يظهر الجواب عن الاشكال في نية
التقرب لان قصد التقرب انما هو في الاتيان بالطبيعة لا بشرط الحاصلة في ضمن هذا الفرد لا باتيانه في ضمن
هذا الفرد الخاص المنهي عنه ثم ان ههنا تنبيهين الاول ان مقتضى عدم جواز اجتماع الامر والنهي في شيء
واحد عدم امكان كون الشيء الواحد مطلوبا ومبغوضا واما اقتضاء ذلك تخصيص الامر بالنهي والحكم بالبطلان
دون العكس فلا لان قول الشارع صل مطلق والامر يقتضي الاجزاء في ضمن كل ما صدق عليه مأمور به
كما مر وقوله لا تغصب ايضا مطلق يقتضي حرمة كلما يصدق عليه انه غصب والقاعدة المحررة عنها
بعد استقرارها على عدم الجواز لا يقتضي الا لزوم ارجاع احد العامين الى الاخر فاما وجه تخصيص الامر والقول
بالبطلان كما اختاره بل لنا ان نقول الغصب حرام اذا كان كونا من اكوان الصلوة كما نقول ان
الصلوة واجبة الا اذا كانت محصلة للغصب ولذلك ذهب بعض المتأخرين الى الصحة مع القول
بعدم جواز الاجتماع في اصل المسئلة ويؤيده بعض الاخبار الدالة على ان للناس من الارض حقا في الصلوة
فلا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجة وقد ذكروا في وجه ترجيح النهي وجوها منها ان دفع المفسدة اهم
من جلب المنفعة وهو مطلقا ثم اذ في ترك الواجب ايضا مفسدة اذا تعين ومنها ان النهي اقوى
دلالة لاستلزامه انتفاء جميع الافراد بخلاف الامر وقد مر ما يضعفه في مبحث تكرار النهي ومنها
ان الاستقراء يقتضي ترجيح محتمل الحرمة على محتمل الوجوب كحرمة العبادة في ايام الاستظهار والتجنب عن الا
نائين المشتبهين ونحو ذلك وفيه انه لم يظهر ان هذا الحكم في امثال ذلك لاجل ترجيح الحرمة على الوجوب
بل لعله كان لدليل اخر مع ان الحرمة في الانائين مقطوع بها بخلافه هنا بل يمكن القلب بان الا
جتناب عن النجاسة واجب وترك الوضوء حرام مع ان ذلك الاستقراء على فرض ثبوته لم يثبت
حجيته مع معارضته باصل البراءة وكذلك ما دل من الاخبار على تغليب الحرام على الحلال معارض بما
دل على اصل الاباحة فيما تعارض فيه النصان فبالجملة فلا بد من مرجع يطمئن اليه النفس ثم
الحكم على مقتضاه بالصحة والبطلان الثاني ما عنون به القانون هو الكلام في شيء ذي جهتين يمكن
انفكاك كل منهما عن الاخر واما ما يمكن الانفكاك عن احدهما دون الاخر كقوله صل ولا تصل
في الدار المغصوبة فقد مرت الاشارة الى جواز الاجتماع فيه عقلا ولغة وان فهم العرف خلافه
وسيجيء الكلام واما ما لا يمكن الانفكاك عن احد الطرفين كمن دخل دار غيره غصبا ففيه اقوال
الاول انه مأمور بالخروج وليس منهيا عنه ولا معصية في الخروج والثاني انه عاص لكن لم يتعلق

هكذا

لم يتعلق به النهي عن الخروج والثالث انه مأمور به ومنهي عنه ايضا ويحصل العصيان بالفعل
والترك كليهما وهو مذهب ابي هاشم واكثر افاضل متأخرينا بل هو ظاهر الفقهاء وهو اقرب فا
نهما دليلان يجب اعمالهما ولا موجب للجمع والتقييد اذ الموجب اما فهم العرف كما في العام والخاص
المطلقين على ما اشرنا اليه وسنبينه او العقل كما لو دخل في دار الغير سهوا فان الامر بالخروج والنهي عنه
موجب لتكليف ما لا يطاق فهو مأمور بالخروج لا غير واما فيما نحن فيه فانه وان كان يلزم تكليف ما لا
يطاق ايضا ولكن لا دليل على استحالته اذا كان الموجب هو سوء اختيار المكلف كما يظهر من الفقهاء
في كون المستطيع مكلفا بالحج اذا اخره وان فات استطاعته لا يقال ان الخروج اخص من الغصب
مطلقا وفهم العرف يقتضي الجمع بين العام والخاص اذا كانا مطلقين لانا نقول ان الخروج ليس
مورد الامر من حيث هو خروج بل لانه تخلص عن الغصب كما ان الكون في الدار المغصوب ليس حراما
الا من جهة انه غصب والنسبة بين الغصب والخروج عموم من وجه والظاهر ان ذلك الامر انما يستفيد من جهة
كونه من مقدمات ترك الغصب الواجب ومقدمة الترك اعم من الخروج وان انحصر افراده في الخروج
بحسب العادة فان الظاهر ان العام الذي افراده الموجودة في الخارج منحصرة في الفرد بحسب العادة
بل في نفس الامر ايضا لا يخرج عن كونه عاما في باب التعارض فلو فرض ورود الامر بالخروج ايضا بخصوصه
فالظاهر انه من جهة انه الفرد الغالب الموجود لامكان التخلص بوجه اخر اما بان يحمله غيره على ظهره
ويخرجه من دون اختيار او غير ذلك فليضبط ذلك فانه فائدة جليلة لم اقف على تصريح بها في كلامهم
واما القول الاول فاختاره ابن الحاجب ومتابعوه مستدلين بانه اذا تعين الخروج للامر دون
النهي بدليل يدل عليه فالقطع بنفي المعصية حاصل عنه اذا خرج عنه بما هو شرطه من السرعة وسلوك
اقرب الطرق واقلها ضررا اذ لا معصية بايقاع المأمور به الذي لا نهي عنه وفيه ما عرفت انه لا وجه
لتخصيص النهي بذلك الامر فالنهي باق بحاله ويلزمه حصول المعصية ايضا واما القول الثاني فاختاره
فخر الدين الرازي وقال ان حكم المعصية عليه مستصحب مع ايجابه الخروج وفيه انه لا معنى للمعصية
الا في ترك المأمور به او فعل المنهي عنه فاذن لا نهي ولا معصية مع ان النهي ايضا مستصحب ولا وجه لتخصيصه
كما ترى ثم يمكن ان يبنى على اصولنا ان النزاع بين هذين القولين وبين ما اخترناه لفظا اذ معنى ما اخترناه
من اجتماع الامر والنهي حين التكليف من قبيل التكليف الابتلائي والتنبيه على استحقاق العقاب لا طلبا
للترك في نفس الامر مع علم الامر بانه لا يمكن حصوله مع امتثال الامر ومراد المنكر هو طلب حصول
الترك في الخارج وقد يوجه كلامهم بوجه اخر بعيد قانون اختلف الاصوليون في دلالة النهي على
الفساد في العبادات والمعاملات على اقوال وتحقيق المقام يستدعي رسم مقدمات الاول المراد
بالعبادات هنا ما احتاج صحتها الى النية وبعبارة اخرى ما لم يعلم انحصار المصلحة منها في شيء سواء لم يعلم
المصلحة فيها اصلا او علمت في الجملة واحتياجها الى النية وهو قصد الامتثال والتقرب من جهة ذلك فان
امتثال الامر لا يحصل الا بقصد اطاعة في العرف والعادة والموافقة الاتفاقية لا يكفي نعم لو علم
انحصار المصلحة في شيء خاص فبعد حصوله لا يبقى وجوب الامتثال لكونه لغوا فيسقط الموافقة الاتفاقية
الاتيان بالفعل ثانيا لا ان ذلك هو نفس الامتثال والمراد بالمعاملات هنا ما يقابل ذلك اي
لا يحتاج صحتها الى النية سواء كان من الواجبات كغسل الثياب والاواني او من العقود والايقاعات
فان المصالح فيها واضحة لا يتوقف حصولها على قصد الامتثال وان لم يحصل الثواب في الواجبات

دلالة النهي على الفساد وعدمه

وحصول العقاب في اتيانها واتيان المعاملات على الطريق المحرم ولذلك لا تكليف عن غسل ثوبه
بماء مغصوب او باجبار غيره عليه او لحصوله من مسلم دون اطلاعه باعادة الغسل وكذلك ترتب الآثار
على الافعال في المعاملات كترتب المهر والارث والولد لو دخل بزوجته في حال الحيض ونحو ذلك الافعال المحرمة
الثانية الاصل في العبادات والمعاملات هو الفساد لان الاحكام كلها توقيفية ومنها الصحة
والاصل عدمها وعدمها يكفي في ثبوت الفساد وان كان هو ايضا من الاحكام الشرعية لان عدم الدليل
دليل العدم واما استدلال بعض الفقهاء باصالة الصحة واصالة الجواز في المعاملات فالظاهر ان مراده
من الاصل العموم او مطلق القاعدة وان كان غير ذلك فهو سهو الا ان يراد به اصالة جواز اعطاء
ماله لغيره واخذ مال غيره مثلا لان الناس مسلطون على اموالهم ولكن ذلك لا يفيد الصحة الشرعية بمعنى
اللزوم وترتب الآثار وما يقال في معاملات المسلمين الصحة فهو بمعنى آخر والمراد به ان ما تحقق صحيحة عن
فاسده في نفس الامر ولم يعلم ان ما حصل في الخارج وهل هو من الصحيح او الفاسد فيحمل على الصحيح اذا صدر عن
مسلم لا بمعنى ان الصحة اصل المعاملة تثبت بمجرد فعل المسلم فالمذبوح المحتمل كونه على الوجه المحرم والمحلل يحمل
على المحلل اذا صدر عن مسلم لا لان الاصل في الذبح ان يكون صحيحا بل الاصل عدم التذكية والحرمة حتى تثبت
التذكية الصحيحة وصدوره عن المسلم قائم مقام ثبوت وقوع التذكية الصحيحة في نفس الامر وهذا الاصل اجماعي
ومدلول عليه بالادلة المثبتة القوية مصرح به في الاخبار الكثيرة الثالثة محل النزاع في هذا الاصل ما تعلق
النهي بشيء بعد ما ورد عن الشارع له جهة صحة ثم ورد النهي عن بعض افراده او خوطب به عامة المكلفين
ثم استثنى بعضهم عنه مثل الامساك ثلثة ايام والقضاء ونحو ذلك ليس من محل النزاع في شيء اذ الكلام والنزاع
في دلالة النهي على الفساد وعدمه وما ذكر فاسد بالاصل لان الاصل عدم الصحة والفساد فيدل عليه
عدم الدليل وما ذكرنا يظهر ان ما تقدم من اجتماع الامر والنهي فيما كان بين المامور به والمنهي عنه عموم
من وجه سواء اتحد في الوجود ام لا ايضا خارج عن هذا الاصل ولذا افرده القوم وافردناه بالذكر
وبالجملة النزاع في هذا الاصل فيما كان بين المامور به والمنهي عنه او المامور والمنهي عموم وخصوص مطلق
واعلم ان النهي المتعلق بكل واحد من العبادات والمعاملات اما يتعلق بنفسه او لجزئه او لشرطه
او لوصفه الداخل او الخارج او لشيء مفارق له متحد معه في الوجود او لشيء مفارق غير متحد في الوجود
والمراد بالمتعلق بنفسه ان يكون المنهي عنه طبيعة تلك العبادة او المعاملة مع قطع النظر عن
الافراد والعوارض والاوصاف كالزمان والمكان ونحو ذلك مثاله النهي عن صلوة الحائض وصومها
ونحو ذلك لا يقال ان النهي هنا تعلق بالصلوة باعتبار وقوعها في حال الحيض فالمنهي عنه هو الصلوة
الكائنة في حال الحيض فالمنهي عنه هو الصلوة الكائنة في حال الحيض فالنهي انما تعلق بها لوصفها و
يؤيده ما قيل ان مفهوم الصيغة انما يرد على المادة بعد اعتبار قيودها وحيثياتها فقولنا
زيد اعلم من عمرو في الهيئة وعمرو اعلم من زيد في الطب معناه ان علم الهيئة في زيد اكثر من عمرو وعلم ا
الطب في عمرو اكثر من زيد وبذلك يندفع ما اورد على قولهم ان صيغة التفضيل تقتضي الزيادة
في اصل الفعل مع قطع النظر عن الافراد من انه يلزم ان يرجع العقل عاما فيهم اولا في مثل ذلك
المثال فيكون معنى قولنا لا تصل الحائض ان الصلوة الحاصلة في حال الحيض منهي عنها فيكون
المنهي عنه لنفسه منحصرا في امثال المثالين المتقدمين لانا نقول ان الحيض من مشخصات الموضوع
لا المحمول وما ذكر في التأييد من جعل القيود من متعلقات المادة ثم سلمنا عدم كونه قيدا للموضوع

للموضوع لم لا يكون من قيد الحكم والنسبة الحكمية فان سلمنا كون القضية عرفية عامة بان يكون المراد الحائض
منهية عن الصلوة ما دام حائضا فليس معناه انها منهية عن الصلوة ما دام حائضا فليس معناه انها منهية
عن الصلوة الكائنة في حال الحيض عن الصلوة والحاصل ان المنهي عنه لنفسه ما هو بعد ملاحظة حال
بل المراد انها منهية عنها في زمن الحيض
المكلف لا مطلقا فالطاهر مكلف بالصلوة والحائض منهية عنها واما ما وقع المنهي عنه مع قطع النظر
عن ملاحظة حال المكلف ايضا كالامساك ثلثة ايام فيما هو في صورة العبادة والزنا والقمار فيما
هو في صورة المعاملة فهو خارج عن محل النزاع كما ذكرناه واما المعاملة المنهي عنها لنفسها فمثل نكاح
الخامسة لمن عنده اربع وبيع العبد والسفيه ونحو ذلك ويظهر وجهه مما تقدم في صلوة الحائض واما المنهي
عنه لجزئه فكالنهي عن قراءة العزائم في الصلوة وكبيع الغاصب مع جهل المشتري على القول بان البيع
هو نفس الايجاب والقبول الناقلين للملك واما على القول الآخر فالامثلة كثيرة واضحة والنهي
عن الجزء ايضا يحتمل ان يكون لنفسه او لجزئه او لشرطه الى آخر الاحتمالات ويظهر حكمها بملاحظة احكام
اصل الاقسام وكذلك الشرط واما المنهي عنه لشرطه فاما بان يكون لفقدان الشرط كالصلوة بلا
طهارة وبيع الملاقيح فان القدرة على التسليم حال البيع شرط وهو مفقود فيه او يكون الشرط منهيا عنه
لوصفه اللازم او المفارق او غير ذلك من الاحتمالات مثل كون الساتر غصبا في الصلوة والوضوء بالماء
المتنجس للصلوة وكالنهي عن الذبح بغير الحديد في غير الضرورة واما المنهي عنه لوصفه الداخل فيحق له الوصف اللازم
كالجهر والاخفات للقراءة فانها لا تنفك عن احدهما فالنهي عن كل منهما نهي عن الوصف اللازم والنهي
عن صوم يوم النحر فكون الصوم في يوم النحر من اوصافه اللازمة وكبيع الحصاة وهو ان يقول بعتك ثوبا
من هذه الاثواب والمبيع ما وقع عليه هذه الحصاة اذا رميت فان النهي عن ذلك البيع لوصفه الذي هو كون تعيين
المبيع فيه بهذا النهج وكالنهي عن الذبح الذي هو من البيع المشتمل على الربا واما النهي لوصفه الخارج فهو مثل قوله
لا تصل في الدار المغصوبة فان كون الصلوة في الدار الغصبية وصف خارج عن حقيقة الصلوة وليس
من مقوماتها ومميزاتها لان كونها في هذه الدار من احد مقوماتها كالدار الاخرى والمكان الآخر لكن اعتبار
وصف كونها غصبا لا مدخلية له في ذلك والظاهر ان قوله لا تصل مستقلا ايضا مثل ذلك اذ لم يعلم قبل
النهي اعتبار هذا النوع من الوصف في الصلوة من الشارع وجودا ولا عدما فهي عن وصف خارج ايضا وكالنهي
عن الذبح حال الغزو وبيع العنب ليعمل خمرا ومع تلقي الركبان واما النهي عنه لشيء مفارق اتحد معه
في الوجود فكقول الشارع صل ولا تغصب والنهي عن المكالمة مع الاجنبية واجراء صيغة البيع معها على ا
القول بكون المعاطاة بيعا وكالبيع وقت النداء ان قلنا بان النهي انما هو عن تفويت الجمعة والا فهو من
القسم الاول واما المنهي عنه لشيء مفارق غير متحد معه في الوجود فكالنهي عن النظر الى الاجنبية حال الصلوة او
البيع وهذان القسمان خارجان عن محل النزاع في هذه المسألة ذكرناهما متطفلا وقد تقدم في اول الكلام
منها ستقضى وكلام القوم في تفصيل الاقسام والامثلة مغشوشة مختلطة اعرضنا عن ذكره والكلام فيه
وانما استوفيناها لذلك والا فلا يتفاوت الحال بين تلك الاقسام في اكثر الاقوال الآتية الرابع اختلف
الفقهاء والمتكلمون في معنى الصحة ولو في العبادات فعند المتكلمين هو موافقة الامتثال للشريعة
وعند الفقهاء اسقاط القضاء ويذكر في ثمرة النزاع ما لو نذر ان يعطي من يصلي صلوة الجمعة صحيحة درهما
فهل يبر ان اعطى من صلى بظن الطهارة ان ظهر له كونه فاقدا لها في نفس الامر فعلى الاول نعم لانه موافق
للشريعة ومطابق للامتثال بما امره الشارع في هذا الحال وعلى الثاني لا لانه غير مسقط للقضاء فلو علم

به بعد الصّلوة يجب عليه القضاء وما يقال انه مسقط للقضاء بالنسبة الى هذا الامر عن الامر بالصّلوة المظنون
الطهارة وان الذى لا يسقط قضائه هو الصلوة مع يقين الطهارة فيمكن دفعه بان المراد اسقاط القضاء
بالنسبة الى كل التكليف المحتمل وقوعه على وجوه متعددة بعضها مقدم على بعض بحسب التمكن والعجز وظن
الطهارة ويقينها لا يرتاب فى وحدة صلوة الظهر بحسب النوع وقد يجاب ان ذلك الاعتراض مبنى على كون
القضاء تابعا للاداء وهو باطل وفيه ما لا يخفى اذ لا يمكن ثبوت القضاء لهذه الصلوة الواقعة بظن الطهارة
بالفرض الجديد ايضا على المعنى المصطلح الا مع فوت هذه الصلوة ايضا فهى مسقطة القضاء على القولين و
الظاهر ان مراد الفقهاء اسقاط القضاء يقينا وفى نفس الامر والا فالصلوة بظن الطهارة ايضا مسقطة
للقضاء ظنا فلا بد على مذهبهم اما القول باختلاف وصف الفعل بالصحة والفساد باعتبار زمان ظهور الخلاف
وعدمه فيصح فى آن دون آن او بجعله مراعى فلا يوصف بالصحة بنا لو ظن الطهارة الا اذا حصل اليقين
او بكونه صحيحا ويحكم عليه بالصحة الى ان ينكشف الفساد فيحكم بالفساد من اول الامر وكلامهم فى ذلك غير محرر
ولعل مرادهم هو الاحتمال الاخير ومراد المتكلمين من موافقة الشريعة هو الموافقة ولو ظنا والا فالتكليف
فى نفس الامر انما هو بالصلوة مع الوضوء الثابت فى نفس الامر وانما قام الظن بكون هذه الصلوة هى الصلوة
مع الطهارة الثابتة فى نفس الامر مقام اليقين به بتجويز الشارع فلا منافاة بين موافقة الشريعة وثبوت
القضاء مع كون القضاء انما يتحقق بفوات الاداء لان المكلف يجوز له التعبد بالظن ما دام غير متمكن عن
اليقين وعلى هذا فلا بد ان يكون مراد الفقهاء من القضاء هو الاعم من الاعادة واجبة على كل من حصل له العلم
بعدم الوضوء بعد الصلوة فى الوقت ايضا بل بطريق اولى فاسقط القضاء فى تعريفهم كناية عن عدم اختلال
المأمور به بحيث يوجب فعله ثانيا لو ثبت فى الشريعة وجوب فعله ثانيا اما من جهة عدم حصول الامتثال فيجب
اعادته مطلقا ان قلنا بكون القضاء تابعا للاداء او ثبت امر جديد بالفعل خارج الوقت فقط ان لم يكن
كذلك واما من جهة امر جديد وان حصل الامتثال ظاهرا اذ المراد من قولهم ما اسقط القضاء هو ما اسقط القضاء
ان فرض له قضاء فلا يرد النقض فى عكس التعريف بصلوة العيد الصحيحة ان اريد مما اسقط القضاء فى
الحد هو ما ثبت له قضاء فى الشريعة ولا فى طرده بفاسدته ان اريد من ما اسقط القضاء ما سقط معه القضاء
وان كان من جهة عدم مشروعية القضاء واما فى العقود والايقاعات فهى عبارة عن ترتيب الاثر الشرعى
عليها كتملك العين فى البيع وجواز التزويج بآخر فى الطلاق ونحو ذلك وقد يعرف مطلق الصحة بذلك
ولا بأس به ورح فلا بد من بيان المراد من الاثر فى العبادات عند الفقهاء وعند المتكلمين مانه حصول
الامتثال او سقوط القضاء واما البطلان فهو مقابل الصحة ويعلم تعريفه بالمقابلة وهو مرادف للفساد
خلافا للحنفية حيث يجعلون الفساد عبارة عما كان مشروعا باصله دون وصفه كالبيع الربوى فيصححونه
مع اسقاط الزيادة والبطلان عبارة عما لم يكن مشروعا باصله ووصفه كبيع الملاقيح ومثلوا للباطل فى
العبادات بالصلوة فى الدار المغصوبة وللفاسد بصوم العيد ووجهه غير معلوم الا انه لا مشاحة فى الاصطلاح ان كان
بنائهم على تغير الاصطلاح اذا تمهد ذلك فنقول الاقوال فى المسئلة خمسة الاول الدلالة على الفساد مطلقا
والثانى عدمها مطلقا نقله فخر الدين عن اصحابه والاول عن بعضهم وهو مذهب جمهور الشافعية والحنابلة
والثالث الدلالة فى العبادات لا فى المعاملات مطلقا فهو مذهب اكثر اصحابنا وبعض العامة والرابع ا
الدلالة فيهما شرعا لا لغة وهو مذهب السيد رة وابن الحاجب والخامس الدلالة فى العبادات شرعا لا لغة
وقد نسبه بعض الاصحاب الى اكثرهم والاقرب القول الثالث لنا على دلالته على الفساد فى العبادات

فى العبادات ان المنهى عنه ليس بمأمور به فيكون فاسدا اذ الصحة فى العبادات هو موافقة الامر
ولا يمكن ذلك الا مع الامتثال ولا امر فلا امتثال فان قلت ان هذا انما يتم لو لم يكن امر اصلا
ولكن الامر موجود وهو الامر بالعام فيكفى موافقة العمومات فالصلوة فى الدار المغصوبة وان لم يكن
مأمورا بها بالخصوص لكنها مأمور بها بالعموم فثبت الصحة وهو موافقة الامر بها واسقاط القضاء المصطلح
لا يتحقق الا مع فوات المأمور به كما مرت الاشارة فى مبحث دلالة الامر على الاجزاء فلا مانع من
كونها مأمورا بها ومنهيا عنها من جهتين كما اشرنا فى مسئلة اجتماع الامر والنهى قلت نعم لا يستحيل العقل
ولا مانع ان يقول الشارع صل ولا تغصب فى الدار المغصوبة ولكن لو صليها فيها لعاقبتك على ايقاعها
فيها ولاثبتك لانك اتيت بمطلوبى ولا يدل اللغة ايضا على خلافه ولم يثبت اصطلاح الشارع فيه ايضا ولكن
المتبادر فى العرف من مثل ذلك التخصيص بمعنى ان ذلك الفرد من العام خارج عن المطلوب والعرف
انما هو المحكم لا لان المنهى عنه محض الصفة دون الموصوف كما يقوله الحنفية هذا فى غير المنهى لنفسه واما هو
فالتخصيص فيه اظهر واوضح لان التخصيص فيه بالنسبة الى المكلف لا التكليف كما اشرنا واما النقض
بالمعاملات بان التجارة ايضا قد يكون واجبة وقد يكون مستحبة ولا اقل من الاباحة ولا ريب فى تضاد
الاحكام فلا بد فيه من التخصيص ايضا ففيه ان منافات الوجوب والاستحباب للتحريم لا ينافى صحة المعاملات
بمعنى ترتب الاثر فالتجارة بالنسبة الى الوجوب والاستحباب من العبادات فبطلانها من هذه الحيثية ايضا
بمعنى عدم الثواب او حصول العقاب لا ينافى صحتها من جهة ترتب الاثر وكذلك الكلام فى الاباحة
فان معناه التحريم معها لا ينافى ترتب الاثر عليها ويجئ تمام الكلام واما عدم الدلالة على الفساد فى المعاملات
فلان مدلول النهى انما هو التحريم وهو لا ينافى الصحة بمعنى ترتب الاثر كما لا يخفى فيصح ان يقول لا تبع
بيع التلقى ولا بيع الملاقيح ونحو ذلك ولانك لو بعت لعصيت ولكن يصير الثمن ملكا لك والمثمن
ملكا للمشترى وما يقال من ان التصريح بذلك قرينة المجاز وان الظاهر من النهى ليس بمراد ففيه ان
القرينة رافعة للمعنى الظاهر من اللفظ ومناقض له كما ذكر بالنسبة الى الاسد ولا مناقضة هنا ولا مرافعة
كما لا يخفى فلم يدل على الفساد عقلا ولم يثبت دلالته من جانب الشرع ايضا كما سيجئ واما اللغة والعرف فكذلك
ايضا لعدم دلالته على الفساد باحد من الدلالات اما الاوليان فظاهر واما الالتزام فلعدم اللزوم وقد
يفصل بان ما كان مقتضى الصحة فيه من المعاملات منحصرا فيما يناقض التحريم فيدل على الفساد فيه دون غيره
ولتوضيحه ان المعاملات مما لم تخترعه الشارع بل كانت ثابتة قبل الشرع فما جوزه الشارع وقرره وامضاه
فيترتب عليه الآثار الشرعية فان كان تجويزه بلفظ يناقض التحريم مثل الحلية والاباحة والوجوب ونحو
ذلك كما اذا احل الله البيع وتجارة عن تراض المستثنى من النهى عن اكل المال بالباطل واوفوا بالعقود ونحوها
والنهى فى امثال ذلك يدل على الفساد لان النهى يدل على الحرمة فاذا كان بيع مخصوص حراما او عقد مخصوص
كذلك فلا يكون ذلك من جملة ما احل الله تم ولا مما يجب الوفاء به لامتناع اجتماع الحرمة والحلية
والحرمة والوجوب فيخصص عموم احل واوفوا مثلا بذلك فيخرج عما ثبت له مقتضى الصحة فيصير فاسدا
من جهة رجوعه الى الاصل وهو عدم الدليل على الصحة وقد مر فى المقدمات ان عدم الدليل على الصحة
هو الدليل على الفساد وما كان من جهة اخرى لا يناقض التحريم فلا يدل كما فى قوله اذا التقى الختانان وجب
المهر فلا ينافى المهر للحرمة فى حال الحيض ونحو ذلك وهذا انما يتم بناء على ما سلمناه وحققناه سابقا من
الشائع عرفا وانفهام التخصيص والا فلا منافاة ولا استحالة فى اعتبار الجهتين فى غير ما كان النهى عنه لنفسه

المعاملات بعين ما مرّ ويشكل بانّ انحصار المقتضى فى البيع فى مثل احلّ ونحوه ثم لم لا يكون المقتضى فيه
مثل قوله عم البيعان بالخيار ما لم يفترقا وكذلك سائر العقود ولا يمكن التمسك باصالة تاخر ذلك
اذ الاصل فى كل حادث التاخر فان قلت لما كان الاصل فى المعاملات الفساد كما مرّ فى المقدمات
فهو يعاضد كون المقتضى مما يوجب الفساد لانّ غاية الامر تعارض الاحتمالين وتساقطهما قلت لا تعارض
بينهما ولا تناقض يوجب الترجيح والاصل اعمال الدليلين مع الامكان فيخصص النهى عموم احلّ فيبقى مدلول قوله
عليه السلام البيعان بالخيار بحاله مسلّما للزوم بعد الافتراق وان كان حراما وقلّما كان عقد من العقود يخلو عن مثل
ثم انّ ذلك المفصّل جعل ذلك عذرا للفقهاء حيث يستدلون بالنهى على الفساد فى البيوع والانكحة ردّا على من
ادّعى اجماع العلماء على دلالة النهى على الفساد حيث يستدلون فى جميع الاعصار والامصار بالنهى على الفساد فقال
انّ ذلك الاستدلال انما هو فى موضع المذكور لا فى كل موضع وانت خبير بانّ اكثر تلك الاستدلالات فى البيع
والنكاح ونحوهما وعرفت الحال والتحقيق انّ النهى لا يدلّ على الفساد فيهما مطلقا ويحتاج ثبوت الفساد الى دليل
خارج اجماع او نص او غير ذلك من القرائن الخارجية حجة القول بالدلالة مطلقا فى العبادات والمعاملات
انّ العلماء كانوا يستدلون به على الفساد فى جميع الاعصار من غير نكير وردّ بانه انما دلّ على الفساد شرعا والحق فى الجواب
انّ عمل العلماء ليس بحجة الّا ان يكون اجماعا وهو غير معلوم وانّ الامر يقتضى الصحة والاجزاء ونقيضه النهى
والنقيضان مقتضاهما نقيضان فالنهى يقتضى الفساد الذى هو نقيض الصحة وفيه مع عدم جريانه فيما ليس
مقتضاه الامر وانّ اصل المقايسة باطل لانّ الامر يقتضى الصحة لاجل موافقته والامتثال به والفساد المستفاد
من النهى لو سلّم انما هو لاجل مخالفته وتسليم التناقض او جعل التناقض فى الاستدلال على مطلق التقابل انّا نمنع
كون مقتضى المتناقضين متناقضين او متقابلين اذ قد يشترك ان فى لازم واحد سلّمنا لكن نقيض
قولنا الامر يقتضى الصحة لا يقتضى الصحة لانه يقتضى عدم الصحة والذى يستلزم الفساد هو الثانى ومقتضى
الدليل هو الاول حجة القول بالدلالة مطلقا شرعا فقط استدلال العلماء كما مرّ مع جوابه مع انّ ذلك لا يستلزم
كونه من جهة الشرع فلا وجه للتخصيص وادّعا الحقيقة الشرعية فى الفساد كما يظهر من بعضهم ايضا فى موضع المنع
واحتجوا ايضا بانه لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة يدلّ النهى ومن ثبوته حكمة يدلّ عليها الصحة واللازم باطل لانّ
الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا وكان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع النهى عنه لخلوه
عن الحكمة وان كانت حكمة النهى مرجوحة فهو اولى بالامتناع لانه مفوّت للزايد من مصلحة الصحة وهو مصلحة
خالصة اذ لا معارض لها من جانب الفساد كما هو المفروض وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها عن
المصلحة بل لفوات قدر الرجحان من مصلحة النهى وهو مصلحة خالصة لا يعارضها شئ من مصلحة الصحة و
جوابه انّ كون مصلحة اصل النهى راجحة لا يقتضى مرجوحية ترتب الاثر بالنسبة الى عدمه فترك الفعل اوّلا
راجح على فعله اما لو فعل وعصى فترتب الاثر عليه راجح على عدمه ولا منافاة بينهما اصلا اذ رجحان النهى انما هو
على الفعل ورجحان الترتب انما هو على عدم الترتب وهاتان المصلحتان تابعان للنهى وترتب الاثر بالذات
لانه يعرض مصلحة الترتب بعد اختيار الفعل كما توهمه المدقق الشيرازى وقد يستدل بما ورد فى بعض الاخبار
من صحة عقد المملوك اذا كان بغير اذن مولاه ثم رضى به معللا بانه لم يعص الله بل عصى سيده فانه يدل على
انه اذا كان فيه معصية بالنسبة اليه تعالى وكان منهيا عنه فيكون فاسدا وفيه انه على خلاف المطلوب ادلّ فانّ
المراد من المعصية فى الرواية لا بدّ ان يكون هو مجرد عدم الاذن والرخصة من الشارع والّا فمخالفة السيد ايضا معصية
والحاصل انه لما كان فى مثل هذا العقد اذن من الله تعم من جهة العمومات وغيرها مما يدلّ على صحة الفضولى بعد الاجازة

الاجازة فيقع وعدم اذن السيد غير مضر وبالجملة المراد انّ ليس العقد خاليا من مقتضى الصحة وان كان
معلقا على اذن المولى ايضا واحتجوا على عدم الدلالة لغة بانّ الفساد والنهى عبارة عن سلب الاحكام ولا
دلالة للنهى على ذلك بوجه وهو مسلّم فى المعاملات على ما حققناه واما فى العبادات فقد بيّناه ويشكل
الجمع بين هذا الاحتجاج والاحتجاج السابق لانّ مقتضاه كون الفساد من مقتضيات التحريم وهو مدلول النهى
اللغوى فكيف ينكر دلالته عليه لغة الّا ان يكون مراد المستدل نفى الدلالة اللفظية والذى اقتضاه التحريم
انما هو من باب استلزام العقلى او انه مبنى على القول بكون دلالة النهى على التحريم ايضا شرعيا فقط حجة القول
بعدم الدلالة مطلقا هو عدم استحالة النهى ثم التصريح بالصحة لما مرّ ويظهر الجواب مما مرّ واما القول الخامس فلم
نقف له على حجة نعتد بها ويمكن استنباط دليله والجواب عنه مما تقدم تذنيبات الاول انهم اختلفوا
فى المنهى عنه لوصفه فذهب ابو حنيفة الى انه يرجع الى الوصف لا الى الموصوف فصوم يوم النحر حسن
لانه صوم وقبيح لانه فى يوم النحر ويلزم القول بحلّية البيع الربوى والمبيع به بعد اسقاط الزيادة والشافعى
واكثر المحققين على انه يرجع الى الموصوف ايضا وهو الحق بناء على ما حققناه من فهم العرف فى التخصيص وان كان
العقل لا يحكم به ومنا من ارجع الكراهة الى الوصف فى المناهى التنزيهية دون التحريمية ولعله ادعاء
الاستقراء فقد عرفت بطلانه الثانى المنهى عنه لشرطه ان كان من جهة فقدان الشرط فليس الفساد فيه
من جهة النهى بل انما هو لانّ فقدان الشرط يستلزم انتفاء المشروط وان كان باعتبار حزازة فى الشرط
بان يكون منهيا عنه لوصفه او لجزئه او نحو ذلك فلا يتمّ الحكم بالفساد ايضا مطلقا وان قلنا بامتناع اجتماع
الامر والنهى ويكون النهى دالّا على الفساد فى الجملة اذ قد يكون الشرط من قبيل المعاملات ويكون وجوبه توصّليا
كغسل الثوب والبدن ونحو ذلك ولا يضرّه كونه منهيا عنه نعم انما يتم فيما كان من قبيل العبادات كا
الوضوء وما ذكرنا فى مسئلة اجتماع الامر والنهى يظهر انّ هذا الاشكال يجرى فى المنهى عنه لجزئه ايضا فى الجملة
فراجع فتأمل الثالث افرط ابو حنيفة وصاحباه فقالا بدلالة النهى على الصحة وهو فى غاية الظهور من
البطلان لانّ النهى حقيقة فى التحريم وليس ذلك عين الصحة ولا مستلزما لها بوجه من الوجوه والظاهر
انهم ايضا لم يريدوا انّ النهى يستلزم اطلاق الاسم فقول الشارع لا تصم يوم الفلانى وللحائض لا تصلّ يستلزم
اطلاق الصوم على ذلك الصوم وكذلك الصلوة والاصل فى الاطلاق الحقيقة وذلك مبنى على كون
العبادات وما فى معناها من المعاملات التى ثبت لها حدود وشرائط من الشارع اسامى للصحيحة منها
فلو لم يكن موارد النهى صحيحا لم يتحقق تعلق النهى على امر شرعى فيكون المنهى عنه مثل الامساك والدعاء ونحو ذلك
وهو باطل اذ نحن نجزم بانّ المنهى عنه امر شرعى وفيه اوّلا منع كونها اسامى للصحيحة سلّمنا لكن المنهى ليس الصلوة
المقيدة بكونها صلوة الحائض مثلا بل المراد انّ الحائض منهى عن مطلق الصلوة الصحيحة فان قالوا
انّ الحائض اما متمكن من الصلوة الجامعة للشرائط اوّلا والثانى باطل لاستلزامه طلب الغير المقدور واستحالة
تحصيل الحاصل واستمرار العدم مع عدم القدرة على الايجاد لا يجدى فى مقدوريتها فتعين الاول و
النهى لا يدلّ على الفساد فهى باقية على صحتها قلنا نختار الاول ونقول انها متمكنة من الصلوة الصحيحة الشرعية
فى الجملة وان لم يكن صحيحة بالنسبة الى خصوص الحائض ولا ريب انّ الصلوة الجامعة للشرائط غير عدم
كونها فى ايام الحيض صحيحة بالنظر الى سائر المكلفين وبالنظر اليها قبل تلك الايام وعدم تمكنها من
الصلوة الصحيحة بالنسبة الى نفسها وامتناعها عنها انما هو بهذا المنع والنهى وطلب ترك الممتنع بهذا
المنع لا لمانع منه مع انّ قاعدتهم منقوضة بصلوة الحائض ونكاح المحارم اتفاقا وتخصيص الدليل القطعى

مما لا يجوز وحمل المناهي الواردة عن الصلوة في الاوقات على المعنى اللغوي علة لاستجاب الدعا لها بالاتفاق وكذلك
حمل النكاح على مجرد الدخول ارتكاب خلاف ظاهر لا دليل عليه **الباب الثاني** في المحكم والمتشابه و
المنطوق والمفهوم وفيه مقصدان **الاول** في المحكم والمتشابه قال العلامة ره في التهذيب اللفظ المفيد ان لم يحتمل
غير معناه فهو النص فهو الراجح المانع عن النقيض وان احتمل وكان راجحا فهو الظاهر والمشترك بينهما هو مطلق الرجحان
المحكم وان تساويا فهو المجمل ومرجوح الظاهر المأول والمشترك بينه وبين المجمل وهو نفي الرجحان والمتشابه وشرح
العميدي المفيد بالدال على المعنى بالوضع وزاد قيدا آخر وهو ان الاحتمال وعدم الاحتمال انما هو بالنظر الى اللغة
التي وقع بها التخاطب قال وانما قيدنا بذلك لان اللفظ قد يكون نصا بالنظر الى لغة لعدم احتمال ارادة غير
معناه بحسب تلك اللغة ومجملا بالقياس الى لغة اخرى ومثل للظاهر بلفظ الاسد وللمجمل بلفظ القرء ولم يمثل
للنص وقال شيخنا البهائي في زبدته اللفظ ان لم يحتمل غير ما يفهم منه لغة فنص والا فالراجح ظاهر فالمرجوح ماول
والمساوي مجمل والمشترك بين الاولين محكم وبين الاخيرين متشابه ومثل الشارح الجواد للنص بالسماء والارض و
للظاهر في اواخر الكتاب بالاسد والغايط والصلوة بالنسبة الى اللغة والعرف والشرع على الترتيب وقال شيخنا
البهائي في الحاشية على قوله لغة اي بحسب مفاهيم اللغة كقوله ما في السموات وما في الارض فقوله لغة قيد لقوله لم
يحتمل ويجوز ان يكون قيدا للفعلين معا اما جعله قيدا للاخير اعني يفهم دون الاول فلا لقيام الاحتمال العقلي في اكثر النصوص
انتهى ثم مثل في الحاشية ايضا للظاهر والمأول بقوله فامسحوا برؤسكم وارجلكم فحملها على المسح ظاهر وعلى الغسل
الخفيف كما نقله في الكشاف مأول وظاهر كلام العميدي تخصيص هذا التقسيم بالدال بالوضع لغة فلا يشمل ا
المجازات وكلام غيره اعم وهو اقرب لان المجازات ايضا تنقسم الى هذا الاقسام فان القرائن قد تفيد القطع
بالمراد وقد لا تفيد الا الظن وقد يكون مجملا ثم ان كلام القوم هنا لا يخلو عن الاجمال فان الفرق بين السماء والارض
والاسد بجعل الاولين نصا والثالث ظاهرا تحكم بحت اذ احتمال التجوز هو الداعي الى ظنية الدلالة وكون اللفظ ظاهرا
وهو قائم في السماء والارض كما لا يخفى اذ ليس هذا التقسيم بالنظر الى الوضع الافرادي فان القطع فيه وعدم القطع انما هو
من جهة ثبوت اللغة بالتواتر والاحاد وبعد الثبوت فالتقسيم انما هو بالنظر الى الوضع التركيبي وفي افادة المراد من
اللفظ من الكلام المؤلف كما لا يخفى فكما يجوز احتمال المجاز في اطلاق الاسد في قولك رايت اسدا بارادة الرجل
الشجاع ونفيه باصالة الحقيقة فكذلك يجوز في قولك انظر الى السماء او انظر الى الارض بارادة مطلق الفوق
والتحت كما لا يخفى فالتمثيل بالسماء والارض كما وقع من الشارح الجواد ليس في محله ولعله غفل عن مراد شيخنا
البهائي به تمثيله بقوله تعالى وله ما في السموات وما في الارض والفرق واضح **وتحقيق المقام** ان هذا التقسيم لا بد ان
يعتبر بالنسبة الى دلالة اللفظ مطلقا حقيقة كان او مجازا ولا بد ان يناط القطع في الارادة والظن بها بالقرائن
الخارجة فان دلالة اللفظ على ما وضع له حقيقة موقوفة على عدم القرينة على ارادة المجاز فان قامت القرينة
على عدم ارادة المجاز فيقطع بارادة المعنى الحقيقي واذا لم يكن هناك قرينة على نفي التجوز فباصالة العدم واصالة
الحقيقة يحصل الظن بارادة الحقيقة فارادة المعنى الحقيقي من اللفظ قد يكون قطعيا وقد يكون ظنيا ولعل مراد شيخنا
البهائي ان السموات والارض في هذا التاليف نص في المخلوقين المعلومين بسبب قرينة المقام وهو ايضا محل تأمل
لاحتمال ارادة العالم العلوي والسفلي وان اشتمل على غير المخلوقين ايضا من باب عموم المجاز وان اراد مجموع الكلام
فالتأمل فيه اظهر ثم ان مراده من التقييد بقوله لغة لا بد ان يكون هو ما قابل العقل لا اللغة فقط ثم ان اراد بهذا
التقييد جواز الاحتمال العقلي بمعنى ان العقل يجوز ان يراد من ذلك اللفظ غير المعنى الموضوع له مع قطع النظر عن
هذا الاستعمال الخاص فهو صحيح ولكنه لا دخل له فيما نحن فيه اذ الكلام في الاستعمال الخاص وان اراد تجويز العقل بالنظر

بالنظر الى هذا الاستعمال الخاص مع صحته فهو ليس بقطعي بالنظر اليه بملاحظة تلك اللغة ايضا مع كونه غلطا
فهو خارج عن مورد كلامهم ايضا اذ الغلط في الكلام لا يصدر عن الحكيم الذي كلام الاصوليين على كلامه وان
اراد بذلك تفاوت الظهور فلا ريب ان مراتب الظهور مختلفة وذلك لا يجعل الاظهر نصا بالنسبة الى
الظاهر وهكذا او لا يحصل اسفار في النص بالا يحتمل غير المعنى عقلا ايضا بالنظر الى هذه اللغة والاستعمال وهذا القطع
يحصل بحسب القرائن الخارجة ويتفاوت بتفاوتها **واعلم** ان النصوصية والظهورية امور اضافية فقد ترى
الفقهاء يسمون الخاص نصا والعام ظاهرا وقد يطلقون القطعي على الخاص والظني على العام مع ان الخاص
ايضا عام بالنسبة الى ما تحته مع احتمال ارادة المجاز من الخاص ايضا من جهة اخرى غير التخصيص وكونه ظاهرا
بالنسبة الى المعنى المجازي فلاحظ اكرم العلماء ولا تكرم الاخفافيين لاحتمال ارادة البصريين من الاخفافيين
دون الكوفيين واحتمال ارادة الفريقين منهم لمشابهتهم في العلم فالمراد بالنصوصية هو بالنسبة الى العام يعني ان
دلالة الاخفافيين عليهم قطعي من حيث تعرضهم في الجملة وان كان العنوان المجاز بخلاف دلالة العلماء
عليهم فان دلالته عليهم انما هي بضميمة اصالة الحقيقة واصالة عدم التخصيص وهما لا يفيدان الا الظن
الثاني في المنطوق والمفهوم وهما وصفان للمدلول ويظهر من بعضهم انهما من صفات الدلالة والاول
اظهر ولا مشاحة في الاصطلاح فالمنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم ما دل عليه اللفظ
لا في محل النطق هكذا عرفوهما وفيه مسامحة فان المعتبر في الفرق بينهما هو كون ما له المدلول اي الموضوع
في محل النطق وعدمه والمقصود من المدلول هو الحكم او الوصف فلا بد من جعل قوله في محل النطق حالا عن
الموصول الاول وارتكاب نوع من الاستخدام ولو جعل الموصول كناية عن الموضوع يلزم خروجه عن المصطلح و
ارتكاب نوع استخدام في الضمير المجرور وكيف كان فالامر في ذلك سهل فالمهم بيان الفرق فنقول ان
المنطوق هو مدلول يكون حكما من احكام شيء مذكورا وحالا من احواله والمفهوم مدلول يكون حكما من احكام
شيء غير مذكور او حالا من احواله واما ذلك المدلول فقد لا يكون مذكورا في المنطوق ايضا كما ستعرف **فائدة**
المنطوق اما صريح او غير صريح فالاول هو المعنى المطابقي او التضمني وفي كون التضمني صريحا اشكال بل يرى انه من الدلالة
العقلية التبعية كما مر الاشارة اليه في مقدمة الواجب فالاولى جعله من باب الغير الصحيح الفرعي واما الغير الصحيح
فهو المدلول الالتزامي وهو على ثلثة اقسام المدلول عليه بدلالة الاقتضاء والمدلول عليه بدلالة التنبيه والايماء
والمدلول عليه بدلالة الاشارة لانه اما ان يكون الدلالة مقصودة للمتكلم اولا فاما الاول فهو على قسمين
الاول ما يتوقف صدق الكلام عليه كقوله ع رفع عن امتي الخطاء والنسيان فان المراد رفع المؤاخذة
عنهما والا لكذب او صحته عقلا كقوله تعالى واسئل القرية فلو لم يقدر الاهل لما صح الكلام عقلا او شرعا
كقول القائل اعتق عبدك عني على الف اي مملكا لي على الف اذ لا يصح العتق شرعا الا في ملك
هذه يسمى مدلولا بدلالة الاقتضاء **واعلم** ان الذي يظهر من تمثيلهم بالامثلة المذكورة ان دلالة الاقتضاء
مختصة بالمجاز في الاعراب او ما يكون قرينة العقل ولم يكن لفظيا فعلى هذا فدلالة قولنا رايت اسدا يرمي
على الشجاع ونحو ذلك من باب المنطوق الصريح او لا بد من ذكر قسم آخر يشمل المجازات **والثاني** ما لا يتوقف صدق
الكلام ولا صحته عليه ولكنه كان مقترنا بشيء لو لم يكن ذلك الشيء علة له لبعد الاقتران فيفهم منه التعليل
فالمدلول هو علية ذلك الشيء لحكم الشارع مثل قوله ع كفر بعد قول الاعرابي هلكت واهلكت واقعت
في نهار رمضان فيعلم من ذلك ان الوقاع علة لوجوب الكفارة عليه وهذا يسمى مدلولا بدلالة التنبيه
والايماء وهذا في مقابل المنصوص العلة فيصير الكلام في قوة ان يقول اذا واقعت فكفر واما التعدية الى غير

الاعراب وغير الاهل فانما يحصل بتبعيض المناط وحذف الاضافات منه لا اعرابية وكون المحل اهلا وغير ذلك وربما
يفرط في القول فيحذف الوقاعية وتعبير محض فساد القوم وتمام الكلام في ذلك سيجئ ان شاء الله تعالى في آخر الكتاب
واما الثاني فهو ما يلزم من الكلام بدون قصد المتكلم على ظاهر المتعارف في المحاورات مثل دلالة قوله تعالى وحمله
وفصاله ثلثون شهرا مع قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين على كون اقل الحمل ستة اشهر فانه غير
مقصود في الآيتين فالمقصود في الاولى بيان تعب الام في الحمل والفصال وفي الثانية بيان اكثر مدة الفصال
اقسام المنطوق واما المفهوم فاما ان يكون الحكم المدلول عليه بالالتزام موافقا للحكم المذكور في النفي والاثبات فهو
مفهوم الموافقة كدلالة حرمة التأفيف على حرمة الضرب ويسمى بلحن الخطاب وفحوى الخطاب ويجئ الكلام في باب
في اواخر الكتاب والا فهو مفهوم المخالفة ويسمى بدليل الخطاب وهو اقسام مفهوم الشرط والغاية والصفة والحصر
واللقب وغير ذلك ويجئ تفصيلها ثم ان تقسيم المنطوق والمفهوم كما ذكرنا هو المشهور وربما يتأمل في الفرق بين
المفهوم والمنطوق الغير الصريح فيجعل ما سوى الصريح مفهوما ولعل وجهه كون ما له المدلول غير مذكور في بعض الامثلة
التي ذكروها للمنطوق الغير الصريح فان اقل الحمل مثلا غير مذكور في الآيتين فانه هو الموضوع لا مطلق الحمل وكذلك
حرمة الضرب حكم من الاحكام الوالدين وهما مذكوران في الآية وقد يذب عن ذلك باعتبار الحيثيات والاعتبار
كان جعل المفهوم في آية التأفيف هو الحرمة وموضوعه هو الضرب فهو غير مذكور وان جعل المفهوم حرمة الضرب والموضوع
هو الوالدين فهو مذكور وكذلك الحمل واقل الحمل **قانون** اختلف الاصوليون في حجية مفهوم الشرط ولا بد
في تحقيق هذا الاصل من تمهيد مقدمات **الاولى** ان لفظ الشرط يستعمل في معان قال في الصحاح الشرط معروف
وكذلك الشريطة والجمع شروط وشرائط وقد شرط عليه كذا ويشرط واشترط عليه ويفهم من ذلك انه اراد
به مجرد الالزام والالتزام ولو بمثل النذر واليمين وعن القاموس الزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه واستعمله
النحاة فيما تلا حرف الشرط مطلقا او ما علق عليه جملة وجود الغير حكم بحصول مضمونها عند حصوله وقد يستعمل
في اللغة وفي مصطلح الاصوليين ما يستلزم انتفائه انتفاء المشروط به ولا يستلزم وجوده وجود المشروط ومن مصاديق
الاستعمال الاول النذر والعهد ونحوهما والشرط في ضمن العقد مثاله انكحتك ابنتي وشرطت عليك ان لا تخرجها من البلد
ومن مصاديق الثاني ما علمت من جزئية وان كان منتقضة وقد يسميه النحاة ان الوصلية ومثل ولا تكرهوا
فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا ومثل ان كان هذا انسانا كان حيوانا ومن مصاديق الثالث وان كنتم جنبا
فاطهروا ومن الرابع الوضوء شرط الصلوة والقبض في المجلس شرط صحة الصرف وحول الحول شرط لوجوب
الزكوة واما العلامة فقد جعله بعضهم من جملة اطلاقاته ولكنه خلاف ما صرح به اهل اللغة فان المصرح به الاشاعة
هي جمع شرط بالتحريك وهو العلامة وكذلك بعض الاستعمالات الاخر مثل شرط الحجام اذ اشق الجلد
بمبضعه ولم يدم ماخوذ من التحريك **الثانية** الجملة الشرطية ايضا تستعمل في معان كثيرة **احدها** ما يفيد تعليق
الوجود الجزاء على وجود الشرط فقط مثل قولهم ان كان هذا انسانا كان حيوانا وليس عدمه معلقا عدمه ومنه
قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وهذا الاستعمال مبني على قاعدة اهل الميزان حيث يجعلون هذا التركيب لبيان
الدليل على العلم بانتفاء المقدم بسبب انتفاء التالي ويقولون ان استثناء نقيض التالي ينتج رفع المقدم بخلاف
العكس يعني يعلم من انتفاء الحيوانية انتفاء الانسانية ومن انتفاء الفساد انتفاء تعدد الآلهة **والثاني** ما يفيد
تعليق عدم الجزاء على عدم الشرط ايضا مثلا اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء فعدم التنجيس وجوده معلق على وجود
الكرية وانتفائه معلق على انتفائه وهذا هو مصطلح اهل العربية ومتعارف لسان العرب فقط هذا الاستعمال كون
الاول سببا للثاني والنظر انما هو الى ظاهر المحاورة مع قطع النظر عن نفس الامر وما قيل من ان الاول اذا كان سببا

سببا فلا يفيد انتفائه انتفاء المسبب لجواز تعدد الاسباب بل العكس اولى بالاذعان كما يشهد به قوله تعالى
لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ففيه اولا انه ناش من الخلط بين الاصطلاحين وقوله بل العكس اولى ففيه
ان العكس هو كون انتفاء الثاني علة لانتفاء الاول ولم يقل احد بل هو علة للعلم بانتفاء الاول فلا وجه لهذا
الكلام بظاهره وثانيا ان المراد بانحصار السبب في الظاهر وثالثا ان الاصل عدم سبب آخر واذا علم له سبب
آخر فالسبب هو احدهما لا بعينه لا معينا ومن هذا الباب لولا علي لهلك عمر وقول الحماسي ولو طار ذو حافر
قبلها لطارت ولكنه لم يطر فان رفع المقدم لا ينتج رفع التالي على قاعدة اهل الميزان وقد تعسف الاكمال
في اطلاق الشرط على السبب والظاهر ان قولنا مفهوم الشرط حجة معناه مفهوم الجملة الشرطية او ما يقال له
النحاة شرطا وهو الواقع بعد ان واخواته معلقا عليه حصول مضمون الجملة التي بعده كما هو محل نزاع
الاصوليين كما يشهد به قولهم الامر معلق بكلمة ان عدم عند عدم شرطه ونحو ذلك لا اذا كان ذلك
الواقع شرطا بعد ان واخواته شرطا اصوليا ايضا فان الواقع بعد هذه الحرف قد يكون شرطا وقد يكون
سببا فكما يجوز ان يقال ان قبضت في المجلس يصح الصرف يجوز ان يقال اذا اغسلت ثوبك عن البول فيطهر
مع انه اذا كان ذلك الواقع شرطا اصوليا فلا يعقل تكون انتفاء الحكم بانتفائه مفهوما له بل هو معنى الشرط
نفسه **فالحاصل** ان حدوث تلك الهيئة يغيره عن معناه ويغيره سببا على الظاهر فقولهم مفهوم الشرط حجة
معناه ان ما يفهم من تلك الجملة التي يسميها النحاة شرطا في محل السكوت حجة وبعبارة اخرى تعليق
الحكم على شيء بكلمة ان واخواتها يفيد انتفاء الحكم بانتفاء ذلك القيد بدلالة الالتزامية لفظية بينة
فيكون حجة سواء فهم الشرطية المصطلحة الاصوليين او السببية فلا منافاة اذن بين الشرطية والسببية
لتغاير الموضوعين بالنظر الى الاصطلاح فما يقال من ان قولنا ان قبضت في المجلس يصح الصرف هو عبارة
اخرى عن قولنا شرط صحة الصرف القبض في المجلس والفرق هو الاسمية والحرفية كالفرق بين من ولا
والابتداء والانتهاء ان اريد به الشرط الاصولي كما هو الظاهر فلا يتم اذ قد بينا ان الظاهر من الجملة الشرطية
على تقدير الحجية وفهم انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط هو السببية كائنا ما كان فكيف يعبر مساويا للشرط
الاصولي في اصل قولنا مفهوم الشرط حجة ان مفهوم الجملة الشرطية سببية الاولى للثانية والاكرم التناقض
وان اريد به معنى آخر مثل ان يقال المراد بالشرط هو ما علق على انتفائه انتفاء شيء آخر وتوقف وجود
الآخر عليه فيشمل السبب ايضا وان الجملة الشرطية يفيد هذا المعنى ايضا فهذا وان كان اوجه من سابقه لكنه
ايضا لا يتم لان الجملة الشرطية اخص من هذا اذ لا تفيد الا السببية **والثالث** ما يكون شرطا لصدور الحكم
عن القائل لا للثبوت في نفس الامر مثل ان نزل الثلج فالزمان شتاء فانه قد لا ينزل الثلج في الشتاء **الثالثة**
قد اشرنا ان محل النزاع هو الجمل الواقعة عقيب ان واخواتها فالظاهر انه لا فرق بين ادوات الشرط
وما دل على التعليق صريحا او تضمنا فالاسماء المتضمنة معنى الشرط كالحروف مثل قوله تعالى ومن لم يستطع منكم
طولا ان ينكح المحصنات فمما ملكت ايمانكم وموثقة ابن بكير ناطقة بحجية مفهومها بالخصوص اذا تمهد ذلك
فنقول ذهب الاكثرون الى ان تعليق الحكم على شيء بكلمة ان واخواتها يدل على انتفاء الحكم عند انتفائه
وذهب جماعة الى العدم والاول اقرب لنا ان المتبادر من قولنا ان جاءك زيد فاكرمه ان لم يجئك فلا يجب
عليك اكرامه لا لا تكرمه كما توهم وهو علامة الحقيقة فاذا ثبت التبادر في العرف ثبت في الشرع واللغة لاصالة
عدم النقل واما ما قيل معناه في العرف الشرطي اكرامك اياه مجيئه اياك فليس على ما ينبغي وكذا ما ذكره العلامة
في التهذيب من حيث قال الامر المعلق بكلمة ان يعدم عند عدم الشرط لانه ليس علة لوجوده ولا مستلزما له

فلو لم يلزم العدم خرج عن كونه شرطا ويؤدي مؤداه كلام غيره ايضا وهذان الكلامان مبنيان على الخلط بين اصطلاح النحاة واصطلاح الاصوليين في الشرط فقد عرفت ان المتبادر هو السببية ظاهرا وان كان مدخول ان بالذات شرطا مع قطع النظر عن دخول ان فهذان الكلامان ناظران الى اعتبار لفظ الشرط ولغفلة عن ان الشرط معناه في الاصول هو ما ذكر لا مطلقا ونحو لما ينسب التبادر لهذه الهيئة التركيبية **فنقول** سائر الاستعمالات التي ذكر كلها مجازات لتبادر غيرها ولانه خير من الاشتراك فاين من انها مستعملة في جميع هذه المعاني والاشتراك والمجاز كلاهما خلاف الاصل فلا بد ان يكون حقيقة في القدر المشترك وهو ما علق عليه وجود المشروط لا وجه له بعد وضوح الدليل هذا الكلام في الجملة الشرطية واما لفظ الشرط فهو وان كان خارجا عن محل النزاع لكن لما حصل الغفلة لبعض الفحول هنا اختلط الاصطلاحات فنحقق القول فيه ان المتبادر منه في العرف احد المعنيين اما ما يتوقف عليه وجود شيء وينتفي بعدمه اعم من ان يكون وجوده علة ام لا واما معنى الالزام والالتزام فلا وجه لحمله على المعنى الاصولي حيث ما ورد هذا وقد احتجوا على حجية مفهوم الشرط ايضا بانه لو لم يفد التعليق انتفائه عند انتفاء الشرط لكان التعليق لغوا يجب تنزيه كلام الحكيم عنه وفيه اولا ان الخروج عن اللغوية لا ينحصر في اعتبار هذه الفائدة بل يكفي مطلقا واصالة عدم الفائدة الاخرى لا ينفي احتماله مع ان الغالب وجود الفوائد وثانيا ان هذا لا يناسب القول بالحجية ولا يوافق القول بالدلالة اللفظية كما هو المعهود في هذا المقام في السنة القائلين بالحجية فلان المعيار في امثال هذه المقامات اثبات الحقيقة والتشبث باصالة الحقيقة ليكون قاعدة في اللفظ المخصوص ولا يخرج عن مقتضاها الا فيما دل الدليل على خلافه من الخارج ولذلك يتمسكون بالتبادر وفهم اهل اللسان كما يستفاد من استدلالهم ببعض الاخبار المذكورة في كتب الاصول واما اثبات الكلية اللفظية من جهة الدلالة العقلية بمعنى ان العقل يحكم بان كل موضع لم يظهر للشرط فائدة اخرى سوى ما ذكر فلا بد من حمله على ارادة ذلك ففيه ان ذلك لا اختصاص له بحجية المفاهيم فضلا عن خصوص مفهوم الشرط ولا يقتضي تأسيس اصل على حدة لحكم مفهوم الشرط او مطلق المفهوم بل هو يجري في جميع المواضع وانه انما يتم لو وجد مقام لم يحتمل فائدة اخرى توجب الخروج عن اللغوية وهو مما يرد عليه انه يؤول النزاع بين المثبت والمنكر الى تجويز اللغو في كلام الحكيم وعدمه لو وجد مثل هذا الفرض ولا اظن احدا يرضى بذلك بل الظاهر منهم انهم انما يذكرون وجود موضع لا يحتمل فائدة اخرى وان ذلك اثبات اللغة بالعقل وما يقال من ان الاستقراء يحكم بان كل ما وجد لفظ لا يتصور له فائدة سوى فائدة معينة فهو موضوع له فهو بمعزل عن التحقيق غاية الامر استفادة كون المعنى مرادا من اللفظ واما كونه مدلولا بالدلالة اللفظية فكلا فان قيل انا نحن نقول بان مفهوم الشرط حجة اذا لم يظهر فائدة سوى انتفاء الحكم عند انتفائه ظهورا مساويا لها او ازيد منها **وبالجملة** اذا كان اظهر الفوائد لا اذا لم يحتمل فائدة اخرى ايضا قلنا هذا ايضا لا يثبت الدلالة اللفظية واما العقلية الحاصلة بسبب القرائن الخارجية فالظاهر ان المنكر ايضا يعترف بحجيته ولكن لا يصير قاعدة كلية بخصوص المقام كما هو مقتضى القواعد الاصولية فالذي يليق بقواعد الفن اثبات اظهرية هذا من بين الفوائد مطلقا لا انه اذا كان اظهر الفوائد في موضع يكون حجة في ذلك الموضع واحتج النافون بان تاثير الشرط هو تعلق الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه وينوب منابه شرط آخر ولا يخرج عن ان يكون شرطا الا ترى ان انضمام احد الرجلين الى الآخر شرط في قبول الشهادة الأخرى وقد ينوب عنه انضمام امرأتين او اليمين فلا يفيد تعلق الحكم بالشرط انتفاء الحكم عند انتفائه لجواز ثبوت بدل له وظاهر هذا الاستدلال تسليم فهم السببية

فهم السببية كما ذكرنا لكن المستدل به يتمسك في نفي الحجية باحتمال التناوب فلا يكفي مجرد تعلق الحكم بالشرط في نفي الحكم عند انتفائه **وانت خبير** بان الاحتمال لا ينفي الاستدلال بالظواهر والا لانسد باب الاستدلال في الآيات والاخبار فنقول فيما لم يثبت شرط آخر ولم يعلم تحقق سبب آخر الاصل عدمه لا يقال هذا ينافي ما ذكرت سابقا ان معنى حجية المفهوم هو كون ذلك المعنى مدلول اللفظ في محل السكوت وهذا ليس من قبيل دلالة اللفظ اذ لا يتم ذلك الا بانضمام اصالة عدم تعدد السبب لانا نقول التبادر يقتضي انحصار المدلول ويفيد تعيين السببية في الظاهر وذلك الاحتمال هو احتمال التجوز في الكلام الذي يجري في جميع الالفاظ المستعملة في معانيها الحقيقية ولا يعتنى به ابدا والا لما كان للتمسك باصالة الحقيقة معنى وهو خلاف الاجماع وان ثبت من دليل آخر وجود سبب آخر كالمثال المذكور فح لفظ الشرط او السبب احد المذكورات كما ان الظاهر في الامر الوجوب العيني فاذا ورد امران متضادان في محل واحد نحملهما على التخيير وذلك لا يوجب خروج صيغة الامر عن كونها حقيقة في العيني واحتجوا ايضا بقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فانه لا يجوز الاكراه مطلقا فلا يصح التعليق لو اريد به انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وجوابه ان السالبة هنا بانتفاء الموضوع وما يقال ان الواسطة ممكن فلا يستلزم نفي ارادة التحصن ارادة البغاء حتى لا يمكن الاكراه فقد يحصل الذهول عنهما فهو مدفوع بانها تنتفي عند التنبه وقد يجاب ايضا بان مفهوم الشرط انما يكون حجة ان لم يظهر له فائدة سواه وهو متحقق هنا مثل تنبيه الموالي على النهي ان اردن التحصن مع ما بهن من الضعف والقصور فانتم اولى بذلك ويظهر لك ما في هذا الجواب مما اسلفنا لك سابقا ويمكن ان يقال ان الشرط هنا ورد مورد الغالب اذ الغالب في تحقق الاكراه هو مع ارادة التحصن فلا حجة فيه كما سيأتي والاولى ان يقال ان مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة وبعد ثبوت الحقيقة فهذا الاستعمال مجازي لكون المجاز خيرا من الاشتراك او يقال ان اللفظ يقتضي ذلك ولكن القرينة الخارجية مانعة ولولا القرينة على عدم ارادة المفهوم من الاجماع القاطع لعملنا على مفهومه فالاجماع هو القرينة على عدم ارادة ذلك واولى المعاني التي يمكن حمل الآية عليها ح هو التنبيه على علة الحكم فان القيد الوارد بعد النهي على ما ذكره بعض المحققين اما ان يكون للفعل مثل لا تصل اذا كنت محدثا او للترك مثل لا تبالغ في الاختصار ان حاولت سهولة الفهم او للعلة مثل لا تشرب الخمر ان كنت مؤمنا وما نحن فيه من هذا القبيل اقول ومن هذا القبيل ايضا قوله تعالى لا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ان كن يؤمن بالله الآية

مفهوم الوصف

قانون اختلفوا في ان تعليق الحكم على الوصف يدل على انتفائه عند انتفاء الوصف ام لا سواء كان الوصف صريحا مثل اكرم كل رجل عالم او في السائمة زكوة وليّ الواجد يحل عقوبته او مقدرا كقوله ع لان يمتلي بطن الرجل قيحا خير من ان يمتلي شعرا فامتلاء البطن من الشعر كناية عن الشعر الكثير فمفهومه انه لا بأس بالشعر القليل احتج المثبتون بمثل ما تقدم في مفهوم الشرط من لزوم اللغو في كلام الحكيم فلو لم يفد انتفاء الحكم عند انتفائه لعري الوصف عن الفائدة ولعده العقلاء مستهجنا مثل قولك الانسان الابيض لا يعلم الغيب وبان ابا عبيدة الكوفي فهم من قول النبي ص ليّ الواجد يحل عرضه ان ليّ غير الواجد لا يحل عرضه وقال انه يدل على ذلك وهو من اهل اللسان ع والجواب عن الاول يظهر مما سبق فانه يلزم اللغو لو لم يحتمل فائدة اخرى والفوائد المحتملة كثيرة مثل الاهتمام بحال المذكور مثل حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى او احتياج السامع اليه او سبق بيان غيره او ليستدل السامع على المسكوت عنه فيحصل له رتبة الاجتهاد او غير ذلك مما ذكروه فان قيل نقول بذلك اذا كان ذلك اظهر الفوائد فيجاب عنه

بما تقدم في مفهوم الشرط وبالجملة التعليق يلزم الواء عن الفائدة واخراج الكلام عن اللغوية الا ان
لفنفي الثبوت فائدة ما واذا ثبت من القرينة اي رجحية ظاهرية هذه الفائدة المتنازع فيها فلا اظن المنكر
متحاشيا عن القول بمقتضاه ايضا وما يظهر انكاره من بعضهم لاحتمال ارادة الغير كما يظهر نظره من التيدره في مفهوم
الشرط حيث اكتفى في نفي الاستدلال بمجرد احتمال تعدد السبب فهو ضعيف لما يأتي ومن هذا قول ابي عبد الله
عم في صحيحة الفضيل قال قلت له ما الشرط في الحيوان قال ثلثة ايام للمشتري قلت وما الشرط في غير الحيوان قال
البيعان بالخيار ما لم يفترقا واما الاستيجاع فهم وما يأتي ههنا في المثال المذكور فانما هو لكون اصل الحكم في هذا المثال
من باب توضيح الواضحات وكذلك ذكر الوصف هنا والا فقد يكون فائدة الوصف مجرد التوضيح بل نقل
عن الاخفش وجماعة من الائمة العرب ان وضع الصفة للتوضيح فقط لا للتقييد وان مجيئها للتقييد خلاف
الوضع غاية الامر تعارض ذلك مع ما نقل من فهم ابو عبيده وظهور خلافه في اذهاننا في العبارات فلا يبقى فيفيد عدم
الدلالة على المدعى واما الجواب عن الثاني فيظهر مما ذكرنا من المعارضة مع ان فهمه لعله كان عن اجتهاده في اللغة
وكلام اللغويين واحتج النافون بانه لو دل لدل باحدى الثلث وكلها منتفية اما المطابقة والتضمن فظاهر والا
لكان منطوقا واما الالتزام فلعدم اللزوم الذهني لا عقلا ولا عرفا وفي المسئلة توقف وان كان الظاهر
في النظر انه لا يخلو عن اشعار كما هو المشهور ان التعليق بالوصف مشعر بالعلية لكن لا يجب يعتمد عليه في الاحتجاج
الا كما في صحيحة فضيل المتقدمة ومن هذا القبيل القيود الاحترازية في الحدود والرسوم واما مثل قوله نعم عتق رقبة
مؤمنة فدلالته على عدم كفاية عتق الكافرة ليس من جهة مفهوم الوصف كما توهم ولا من مجرد الاجماع عليه
كما نقله العلامة في النهاية بل لان اتحاد موجب المطلق والمقيد مع كون التكليف شيئا واحدا اوجب
الحمل على المقيد لان الحمل على المطلق ترك للمقيد بخلاف العكس وبالجملة العبد مطلوب مع تركه لا يحصل الا
متثال فعدم الامتثال بعتق الكافرة انما هو لعدم صدق الامتثال بالمؤمنة التي ورد بها الخطاب مع
كون المطلوب رقبة واحدة ثم ان ههنا فوائد الاولى انهم ذكروا ان حجية مفهوم الشرط والوصف وكذا
انما هو اذا لم يكن على طبق الغالب فلو ورد مثل وربائبكم اللاتي في حجوركم ولا يحضرني منهم كلام في بيان ذلك وعندي
ان وجهه ان النادر انما هو المحتاج حكمه الى التنبيه والافراد الشايعة يحضر في الاذهان عند اطلاق اللفظ
المعرى فلو حصل احتياج في الانفهام من اللفظ فانما يحصل في النادر والنكتة في الذكر لا بد ان يكون شيئا اخر
لا تخصيص الحكم بالغالب وهو فيما نحن فيه التشبيه بالولد وتماميته ظهر السر في عدم اطراد الحكم فيما اذا ورد مورد
الغالب في غير باب المفاهيم ايضا الا ترى انا لا نجوز التيمم لواجد الماء لمن منعه زحام الجمعة عن الخروج مع
ان الشارع اطلق الحكم بالتيمم لمن منعه زحام الجمعة عن الخروج وايضا قالوا باشتراط عدم كون المخالف اولى
بالحكم منه ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق والنكتة فيه التنبيه على خطائهم في العلة والحجية ويمكن ارجاعه الى
القسم الاول وبالجملة المعتبر في دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي هو عدم القرينة الظاهرة على ارادة الخلاف فكلما
ظهر قرينة على ارادة غيره فنحملها عليه لا لان الحجية انما هو اذا لم يظهر للقيد فائدة اخرى كما هو مقتضى الدلالة
العقلية بل لثبوت القرينة على الخلاف كما هو مقتضى الدلالة اللفظية الثانية قد توهم بعضهم ان فائدة المفهوم
وثمرة الخلاف انما يظهر اذا كان المفهوم مخالفا للاصل مثل ليس في الغنم المعلوفة زكوة او ليس في الغنم زكوة
اذا كانت معلوفة او ان لم يسم واما اذا كان موافقا للاصل كما في قوله في الغنم السائمة زكوة فلا فائدة
نفي الزكوة هو مقتضى الاصل وفيه ان دعوى الحجية انما نشأ من الغفلة عن ذلك لكون المفهوم مركوزا في
العقول من جهة الاصل ويشهد على ذلك بكون الامثلة المذكورة في كتب القوم من هذا القبيل وانت خبير

وما نراه اي

الاان فيظهر البديهية

وانت خبير بما فيه لكمال وضوح الثمرة والفائدة في الموافق للاصل ايضا لان المدعي للحجية يقول بان
هنا حكمين من الشارع فلا يحتاج الى الاجتهاد في طلب الحكم المعلوفة كما ان المنكر يحتاج وكونه موافقا للاصل
لا يكفي الا بعد استفراغ الوسع في تحصيل الظن بعدم الدليل كما سيأتي ان شاء الله تعالى في محله وايضا الاصل
لا يعارض الدليل ولكن الدليلان يتعارضان ويحتاج المقام الى الترجيح فاذا اتفق ورود دليل على
خلاف المفهوم فيعمل عليه دون تأمل على القول بعدم الحجية ويقع التعارض بينه وبين المفهوم على القول با
لحجية وربما يترجح المفهوم على منطوق اذا كان اقوى فضلا عن منطوق واحد وما جعله منشأ للغفلة
هو غفلة عن المتوهم اذ كلماتهم مشحونة بالحكم في المخالف للاصل والموافق والامثلة واردة على القسمين
كما لا يخفى على المتتبع الثالثة مقتضى المفهوم المخالف انما هو رفع الحكم الثابت للمذكور على الطريقة الثابتة
للمذكور وقد وقع هنا توهمان احدهما ما اشرنا اليه سابقا من ان مفهوم قولنا اعط زيدا ان اكرمك
لا تعطه ان لم يكرمك وهو باطل لان رفع الايجاب هو عدم الوجوب وهو اعم من الحرمة التي هي مقتضى
النهي نعم اذا كان الحكم الموافق هو الجواز بالمعنى الاعم يكون مفهومه الحرمة كما في قوله كل ما يؤكل لحمه يتوضأ من
سوره ويشرب فان مفهومه ان كل ما لا يؤكل لحمه لا يتوضأ من سوره ولا يشرب فانه وان كان مفهومه
الصريح نفي الجواز لكنه ملزوم للحرمة وثانيهما ما صدر عن جماعة من الفحول قال بعضهم ان مفهوم قولنا كل
غنم سائمة فيه الزكوة ليس كل غنم معلوفة فيه الزكوة وان هذا يصدق على تقدير ان يجب في بعض المعلوفة
الزكوة وعلى تقدير ان لا يجب في شيء منها ومفهوم قولنا بعض السائمة كذلك هو عدم صدق قولنا
بعض المعلوفة كذلك ويلزمه ان يصدق قولنا لا شيء من المعلوفة كذلك ويلزمه ان يقول ان
مفهوم قولنا لا شيء من المعلوفة كذلك هو بعض السائمة كذلك اورد بعضهم على صاحب المعالم حيث
ادعى ان مفهوم قولنا كل حيوان مأكول اللحم يتوضأ من سوره ويشرب منه هو انه لا شيء مما لا يؤكل لحمه
يتوضأ من سوره ويشرب بان هذه دعوى لا شاهد عليها من العقل والعرف وللعلامة على الشيخ كذلك
وانت خبير بان ذلك التوهم شبيه بان يكون مما نشأ من بعضهم من جعل المفهوم نقيضا منطقيا للمنطوق
وان كان صدور مثل ذلك في غاية البعد من مثلهم بل ممن دونهم بمراتب لاختلاف الموضوع ولذلك
يتصادقان ايضا والظاهر ان مراد من اطلق النقيض على المفهوم كفخر الدين الرازي انما هو ان
المفهوم رافع للحكم المنطوق فان نقيض كل شيء رفعه والمراد رفع ذلك الحكم عن غير الموضوع وتحقيق
هو ما فهمه الشيخ وصاحب المعالم فان الحكم المخالف من جانب المفهوم انما يستفاد من جهة القيد في المنطوق
ولكن قد ثبت فيه القيد وتعلق به من افراد الموضوع فيفهم انتفاء الحكم بالنسبة الى ذلك القدر والا
لبقي التعليق بالنسبة اليه بلا فائدة وما يقال ان الفائدة تحصل في الجملة بثبوت المخالفة في الجملة فهو بمعزل
عن التحقيق اذ يبقى التصريح بتعلقه بالجميع بلا فائدة فمفهوم قولنا كل غنم سائمة فيه الزكوة لا شيء من
المعلوفة كذلك فان وجوب الزكوة معلق على سوم كل غنم فيرتفع بمعلوفية كل غنم وما قيل ان ذلك
لعله لعدم وجود امر مشهور مشترك بين افراد المنطوق وبعض افراد المسكوت يعني ان جميع افراد ما يؤكل
لحمه مثلا يجوز الشرب والتوضؤ من سوره فنطق به في الكلام واما لم يشترك بعض الافراد الغير المأكول
ايضا مع كونه شريكا للمنطوق لاجل عدم لفظ مشهور جامع لها فيبقى بيانه الى وقت الحاجة ففيه انه
لا ينحصر الافادة في وجود اللفظ المشهور المشترك فقد يصح ان يقال مثلا كل حيوان يجوز التوضؤ من
سوره الا الكلب مثلا وكذلك في قوله كل غنم سائمة فيه الزكوة مع ثبوت الحكم لبعض المعلوفة ايضا يمكن ان

بق معلوفة غنم فيه الزكوة الا النوع الفلاني فلم ينقطع المناص حتى يلزم تاخير البيان وغيره من المحذورات
فلابد للتقييد من فائدة والمفروض انه ليس الا نفي الحكم عن غير محل النطق مع ان القول بكون استعمال
المقيد هنا لذلك لا لاخراج غير المقيد من الحكم خروج عن مقتضى القول بحجية المفهوم اذ هو انما بني
على التبادر من اللفظ او على لزوم خلو كلام الحكيم عن الفائدة لولاه كما تقدم وهو انما يتم لو لم يكن فائدة
اخرى واما ذكره بعضهم من ان مفهوم قولنا بعض الغنم السائمة فيه الزكوة انه ان اراد به ان يكون السائمة
صفة لبعض الغنم وبيانا له لا للغنم فقط كما هو المناسب بطريقة اهل الشرع فمفهومه ان ليس في البعض الاخر
الذي هو المعلوفة زكوة لا ما ذكره وان اراد البعض الغير المعين بان يكون السائمة صفة للغنم لا للبعض
كما هو الظاهر من كلامه وهو الموافق لطريقة اهل الميزان في توجه الحكم نفيا واثباتا الى البعض فانه القيد
الاخير لا السور والنفي والاثبات انما يرجعان الى القيد الاخير على التحقيق فمفهومه ح ان البعض الاخر
من السائمة ليس يجب فيه الزكوة وهو مما يفرد لبعض ورده في كلام الشارع فانه تكليف بمبهم مجهول وبالجملة
فالمستفاد من العقل والعرف هو ما فهمه الشيخ وصاحب المعالم لا ما فهمه **فالتحقيق** ان يق ان جعلنا
السور من جملة الحكم وجعلنا الموضوع نفس الطبيعة المقيدة فالاقرب ما ذكره هؤلاء وان جعلناه جزء الموضوع
بان يرجع القيد الى كل واحد مما يشمله السور فالاقرب ما اخترناه مثلا اذا نقول الحيوان المأكول اللحم
حكمه انه يجوز استعمال سوره لكل واحد من افراده او نقول كل واحد من افراد الحيوان المأكول اللحم حكمه جواز استعمال
سوره فلابد ان يتأمل في ان معنى قولنا كلما يؤكل لحمه يتوضأ من سوره موافق لايهما والذي يتبادر منه في العرف
والاظهر انه ان التبادر فيكون الوصف قيدا لكل واحد من الافراد فالمفهوم نقيض نفي الحكم حيث انتفى ذلك
القيد **الرابعة** لا دلالة في قولنا في الغنم السائمة زكوة على نفي الزكوة عن معلوفة الابل باحدى من الدلالات
واستدل فخر الدين على ذلك بان دليل الخطاب نقيض المنطوق فلما تناول المنطوق سائمة الغنم كان
نقيضه مقتضيا لمعلوفة الغنم دون غيرها وهذا الاستدلال ضعيف لما اشرنا والاولى ما ذكرنا احتج بعض
العامة على الدلالة بان السوم يجري مجرى العلة فيثبت الحكم بثبوتها وينتفي بانتفائها وفهم العلية التامة ممنوع والا
لكان وجيها **قانون** الحق ان مفهوم الغاية حجة وفاقا لاكثر المحققين والظاهر انه اقوى من مفهوم الشرط
ولذلك قال به كل من قال بحجية مفهوم الشرط وبعض من لم يقل بها والمراد بالغاية هنا النهاية لا المسافة
بخلافها في قولهم الى لانتهاء الغاية فالمراد ان تعليق الحكم بالغاية يدل على مخالفة حكم ما بعد النهاية لما قبلها
واما النفس النهاية ففيها خلاف آخر ذكرها في مبحث ان الى لانتهاء الغاية فلنقدم الكلام فيه لتقدمه
على ما بعده فنقول اختلفوا فيه على اقوال **ثالثها** دخول الغاية في المغيا ان كانت من جنس واحد كقولهم
بعتك هذا الثوب من هذا الطرف الى هذا الطرف والا فلا كقوله تعالى ثم صوموا الى الليل والظاهر ان دليلهم
في ذلك عدم التمايز فيجب ادخاله من باب المقدمة كما في ادخال المرفق في الغسل بخلاف ما لو اختلفا
في الماهية وتمايزا في الخارج فلا يظهر ثمرة بين هذا القول والقول بالعدم مطلقا **ورابعها** التوقف لتعارض
الاستعمالات وعدم الترجيح والحق عدم الدخول لانه الاصل بمعنى ان اللفظ لا يدل على الدخول والاصل عدم
ارادة المتكلم ذلك والا فقد يكون الدخول موافقا للاصل بل المتبادر من اللفظ عدم الدخول فيكون
ذلك ايضا مفهوما من التعليق بكلمة الى واما دخول المرفق في آية الوضوء فانما هو من دليل خارج
لا لان الى بمعنى مع لان الحق انه لانتهاء الغاية وكونه بمعنى مع مجاز وانما يصار اليه من جهة الدليل الخارج
ثم ان التوقف لا يستلزم القول بالاشتراك كما توهمه فخر الدين وابطله بانه لا يمكن القول بالاشتراك لعدم

مفهوم الغاية

لعدم جواز وضع الشيء لوجود الشيء وعدمه اما اولا فلان الاستعمال اعم من الحقيقة والاجمال اعم من
الاشتراك ولا ينحصر التوقف في صورة الاشتراك واما ثانيا فلجواز الاشتراك بين الوجود والعدم
كما في القرء وما قاله فخر الدين من انه لو خلى الكلام عن الفائدة حين التردد بين الوجود والعدم لان التردد
بين النفي والاثبات حاصل لكل واحد قبل اطلاق اللفظ ايضا ففيه انه قد يحصل الفائدة بمثل قول القائل عندي
لقرء فتأمل في ذلك فانه يمكن ارجاع الطهر الى الوجود وايضا فاذا عرفت هذا فلنرجع الى اصل المسألة ونحقق ما
قلنا لان المتبادر من قول القائل صوموا الى الليل آخر وجوب الصيام الليل ولا يجب بعده ومن قوله تعالى ولا تقربوهن
حتى يطهرن عدم حرمة المقاربة بعد حصول الطهر فلو ثبت الصيام بعد الليل ايضا وحرم المقاربة بعد
حصول الطهر ايضا لما كان الغاية غاية وهو خلاف المنطوق فان قلت انه لو كان خلاف المنطوق
فيكون الكلام مع التصريح بعدم ارادة المفهوم مجازا ولم يقل به احد وايضا فان كان المراد من قولك آخر
وجوب الصيام الليل ما ينقطع عنده الصوم فقد صار هذا المفهوم من جملة المنطوق وان كان المراد
ما ينتهي عنده الصوم سواء انقطع ام لا ينقطع فلا يلزم خلاف المنطوق في المسكوت اعني ما بعد الغاية قلت
ان اردت من التصريح بعدم ارادة المفهوم مثل ان يقول المولى لعبده سر الى البصرة ولا اريد منك عدم
السير بعده ان الوجوب بعده فهو مجاز وهو لازم لكل من يقول بحجية مفهوم الغاية فكيف تقول بانه
لم يقل به احد وان علم من المتكلم ارادة الحقيقة فلابد ان يحمل ذلك على النسخ ان قلنا بجواز النسخ
فيما كان آخره معلوما خصوصا اذا كان قبل حضور وقت العمل والا فيقبح صدوره عن الحكيم وان اردت
من ذلك مثل ان تقول سر الى البصرة ومنها الى الكوفة ومنها الى بغداد ففيه ان امثال ذلك يق في
العرف لتحديد المنازل او لاعلام المعالم فيجد ولمسافة من كل علم ومنزل فلكل مسافة مبدء ونهاية
يلاحظان بالنسبة اليها ويعتبران بخصوصها فلا يرد تجوز ولا يحصل منه نقض على القاعدة وكذلك لا يتم
النقض بمثل قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى مع ثبوت اسراء
الى السماء وكذلك قول الفقهاء اذا صام المسافر الى نصف النهار ثم سافر لا يجوز له الافطار كما صدر عن بعض
الفضلاء فان القرينة قائمة على ارادة الخلاف ومطلق الاستعمال في المعنى المجازي لا يوجب خروج اللفظ
عن كونه حقيقة في غيره والنكتة في الاول ان المحسوس المعاين في نظر الكفار المنكرين انما كان ذلك
الذي ذكر في الآية وكان يمكن اثبات هذه الدعوى بالحس لهم لمشاهدة كما اخباره عن قافلة غيرهم وعما
وقع فيهم في اثناء الطريق وكان يحصل المعجزة بمجرد ذلك ايضا فالمذكور ما بعد الى انما هو المنتهى فيما هو مقصود
البيان لهم الممكن التسليم عندهم وكذلك المراد من قولهم اذا صام المسافر الى نصف النهار يعني في الحقيقة
مفهوم الغاية هنا حجة بمعنى ان المعتبر فيما له مدخلية في عدم جواز الافطار هو الامساك الى نصف النهار
فامساك بعد نصف النهار لا مدخلية له في ذلك فكانه قال الموجب لعدم الافطار انما هو الامساك
الى نصف النهار وبهذا الكلام فيما يرد عليك من نظائر هذه واما قولك وايضا اه **فنقول** هناك شق
ثالث وهو ان المراد هو الآخر والمنتهى لا بشرط شيء مطلق لا بخصوص الملاحظة ان ما بعد الآخر ونفس المخالف
لما قبله وينقطع الحكم عنده ولا عموم ذلك بمعنى انه يلاحظ ان الليل آخر مثلا في الجملة سواء كان ما بعد
الدخول مخالفا او موافقا منقطعا عنده الصوم ام لا ثم ندعي استلزام ذلك المطلق كون حكم ما بعده
مخالفا لما قبله احتج المنكرون بعدم دلالة اللفظ على ذلك باحد من الدلالات اما الاولان فظاهران و
اما الالتزام فلعدم اللزوم وبالاستعمال فيهما معا فيكون لقدر المشترك لكون المجاز والاشتراك خلاف

الاستعمال اعم من الحقيقة

[illegible]

مفهوم الحصر

الاصل ويظهر الجواب عنها بالتأمل فيما ذكرنا فائدة مفهوم الحصر حجة والمراد به على ما ذكره جماعة من
المحققين هو ان يقدم الوصف على الموصوف اى من حيث انه مسند مثل الامير زيد والشجاع عمرو فيستفاد منه
الحصر لان الترتيب الطبيعي خلافه والعدول عنه انما هو لذلك وقد تقدم ان الاولى تعميم المبحث في كل ما تقدم
وكان حقه التأخير على ما ذكره علماء المعاني وفيه اشكال لتعدد الفائدة مثل الاهتمام بالتذكر او التلذذ
او غير ذلك فلا بد اما من دعوى التبادر وهو غير مسلم في الجميع او ذكر دليل آخر وسيجيء الدليل في خصوص ما نحن
فيه واختلفوا في كون الدلالة فيما نحن فيه من باب المفهوم او المنطوق والصواب ترك هذا النزاع لان
الحصر معنى مركب من نفي واثبات وما له المدلول مذكور في احدهما فيستفاد المجموع من المجموع وان جعل عبارة
عن نفي الحكم المذكور عن الغير فلا ريب انه مفهوم على ما مر والدليل على افادة الحصر امران الاول التبادر فان
المتبادر من قولنا العالم زيد ان العالمية لا تتجاوز عن زيد الى عمرو وبكر وغيرهما والثاني انه لو لم يفد الحصر لزم
الاخبار بالاخص عن الاعم وهو باطل وتقريره ان المراد بالصفة ان كان هو الجنس فيستحيل حمل الفرد عليه
لان الحمل يقتضي الاتحاد والفرد اي من حيث هو ليس عين حقيقة الجنس فينبغي ان يراد منه مصداقه وهو ليس بفرد
خاص لعدم العهد وعدم افادة العهد الذهني فيحمل على الاستغراق فيصير المعنى ان كل ما صدق عليه العالم فهو
زيد وهذا لا يصح الا اذا انحصر مصداقه في الفرد لاستحالة اتحاد الكثير مع الواحد وذلك اما حقيقة كما
لو فرض انحصار الامارة في الخارج واما ادعاء ومبالغة كما في قولنا الشجاع عمرو والرجل بكر فالمراد هو المصداق
الكامل وقد لا يحتاج الى صرف الصفة الى استغراق الافراد بان تدعى وحدة الجنس مع هذا الفرد كما في قولك
هل سمعت بالاسد وتعرف حقيقته فزيد هو هو بعينه كما ذكره الشيخ عبد القاهر في بحث الخبر المحلى باللام وهو الظاهر
من الزمخشري في تفسير قوله تعالى واولئك هم المفلحون وهذا معنى اعلى من الحصر في المبالغة وهو بعينه جار
في قولنا الامير زيد واحتج النافون بان ذلك لو صح لصح في العكس يعني في مثل زيد الامير وعمرو العالم لجريان
ما ذكر فيه ايضا وبانه لو كان الاصل مفيدا له دون العكس لتطرق التغير في مفهوم الكلمة بالتقديم والتأخير مع
عدم تطرق التغير في المفردات وانما وقع في الهيئة التركيبية اقول اما الجواب عن الاول فاما اولا فبالقول
بالموجب كما صرح به علماء المعاني ويظهر وجهه مما سبق واما ثانيا فبالفرق بين صورة التقديم والتأخير فان
الموضوع هو الذات والمعروض والمحمول هو الوصف والعارض ولذلك اصطلح المتكلمون على اطلاق
الذات على المبتدأ والوصف على الخبر فاذا وقع الوصف مسندا اليه فالمراد به الذات الموصوفة به فا
المراد بالامير في قولنا الامير زيد هو الذات المتصفة بالامارة فاذا اتحد الذاتان بسبب الحمل فيلزم انحصار
اعني حصر الامارة في زيد وان اقتضى قاعدة الحمل كون المراد بزيد هو المسمى بزيد ولم يفد انحصار وصف
الامارة واذا وقع مسندا فالمراد به كونه ذاتا موصوفة به وهو عارض للاول والعارض اعم والحمل
وان كان يوجب الاتحاد ولكن حمل الاعم على الاخص معناه صدق الاعم على الاخص وذلك لا يوجب عدم
وجوده في ضمن غيره كما في الكلي الطبيعي بالنسبة الى افراده فالمراد من الاتحاد ان المحمول موجود بوجود الموضوع
اذ ان المحمول والموضوع موجودان بوجود واحد لا انهما موجود واحد وبهذا يندفع ما يورد هنا ان الحمل
لو اقتضى الاتحاد لاوجب القصر فيما نحن فيه للزم ذلك في الخبر المنكر ايضا مثل زيد انسان فان المراد
من الانسان هو مفهوم فرد ما لا مصداقه كما اشتهر بينهم ان المراد من المحمول هو المفهوم ومن الموضوع هو المصداق
والمصداق هنا اما فرد معين او غير ذلك وارادة كل منهما ممتنع لاستحالة حمل الشيء على نفسه وعلى غيره ومفهوم
فرد ما قابل لجميع الافراد فاذا اتحد مع الموضوع في الوجود بسبب الحمل لزم الحصر لما ذكرنا ان ذلك لا يفيد

بسبب

لا يفيد الا الاتحاد مع الموضوع في الوجود لا انهما موجود واحد والحق ان صورة العكس ايضا يفيد الحصر
لا لافادة الحمل ذلك من حيث هو حتى يرد ان الاتحاد في المحمول لا يقتضي ذلك بل لان حمل الجنس او الاستغراق يفيد
ذلك اما الاستغراق فظاهر واما الجنس فلان المقصود منه ان كان مجرد صدق هذا الجنس ولو في ضمن
فرد منه لتم ذلك بحمل المنكر مثل زيد امير فيبقى التعريف لغوا فعلم منه ان المقصود ان زيدا هو حقيقة الامير
وماهيته فيفيد المعنى الذي هو اعلى من الحصر كما مر اليه الاشارة وهو اشارة الى ما ذكره المحقق الشريف في بعض
حواشيه وظهر من جميع ما ذكر ان قولنا الامير زيد يدل على الحصر من جهتين احدهما تقديم المتأخر بالطبع وان صار
موضوعا الآن والثاني التعريف على ما مر بيانه واما صورة العكس ففي جهة واحدة هو التعريف واما الجواب عن
الثاني فيظهر مما تقدم وتوضيحه منع بطلان التالي لو اريد به مجرد المغايرة في ارادة الذات والصفة ومنع الملازمة
ان اريد غير ذلك والتحقيق قد مر ثم ان الكلام لا يختص بالمعرف باللام بل كل ما يراد به الجنس حكمه ذلك مثل قولك
صديقي زيد حيث لا عهد خارجي فانه يحمل على الجنس او على الاستغراق كما في قولك ضربي زيدا قائما فالجهتان المتقدمتان
حاصلتان فيه واما صورة العكس فلا يجري ما قدمنا في المعرف باللام فيه بل الظاهر ان معناه زيد صديق لي على ان تكون
الاضافة اللفظية ثم قد ظهر لك مما مر من تعدد الجهتين ان المسند اليه اذا كان معرفا باللام يفيد حصره في المسند
وان لم يكن حقه التأخير ايضا كما في قولهم الكرم التقوى والعلماء النحويون والكرم في العرب والامام من
قريش كما صرح به علماء المعاني ولا يلزم منه كون كل ما في العرب كرما ولا كل من في قريش اماما كما لا يلزم في زيد
قائم او انسان انحصار القائم والانسان في زيد واما الحصر بانما والمراد به نفي غير المذكور آخرا كقولك انما
زيد قائم في قصر الموصوف على الصفة وانما العالم زيد في العكس فالاشهر الاقوى فيه الحجية للتبادر عرفا ونقله
الفارسي عن النحاة وتصويبهم فكذلك لغة ايضا مع اصالة عدم النقل ويدل عليه ايضا استدلال العلماء
منبئ قوله عم انما الاعمال بالنيات وانما الولاء لمن اعتق على نفي العمل من دون نية ونفي الولاء لغير المعتق
من دون نكير وان كان يمكن القدح فيه بانه مقتضى التعريف في المسند اليه كما مر فقوله الاعمال بالنيات في
قوة الموجبة الكلية المناقضة للسالبة الجزئية وانت خبير بوضوح الفرق بين الملحوق بانما وعدمه
انا قلنا تعريف المسند اليه ايضا ولا اظن من يعتمد على دلالة تعريف المسند اليه على ذلك لا يعتمد على دلالة
انما عليه مع كمال وضوحه وكيف كان فالعمدة هو التبادر في سائر الموارد وقد يستدل بصحة انفصال
الضمير معه في مثل قول فرزدق وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي فان الوجوه المجوزة للفصل مفقودة
سوى ان يكون الفصل لغرض وهو ان يكون المعنى ما يدافع عن احسابهم الا انا ويستدل ايضا بان ان
للاثبات وما للنفي ولا يجوز ان يكون لاثبات ما بعده ونفيه بل يجب ان يكون لاثبات ما بعده ونفي ما سواه
او على العكس والثاني باطل بالاجماع فتعين الاول وهو ضعيف لان انما هو لتأكيد الكلام نفيا كان او ان
اثباتا كان الله لا يظلم الناس شيئا وما النافية لا يقع الا ما دخلت عليه باجماع النحاة فهي كافة كما في ليتما
لعلما او غيرهما كما صرح به ابن هشام وغيره فالتحقيق انه كلمة متضمنة لمعنى ما والا ويحكم التبادر ورد استعمال
الفصحاء وقد ينقض بقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم لعدم انحصار المؤمنين في
المذكور وانما يريد الله ليذهب عنكم الرجس لعدم انحصار ارادة الله في اذهاب الرجس عنهم وانما انت
منذر من يخشاها اي الساعة لانذاره غيرهم ايضا وفيه ان المراد في الاول الكمل منهم وفي الثاني ان
ارادة اذهاب الرجس مقصور على اهل البيت في زمانهم لا غيرهم لا انحصار مطلق ارادة الله في ذلك
اذ عرفت النفي يرجع الى الامر المذكور اخيرا في الثالث الانذار النافع وعلى فرض التسليم فالمجاز خير من الاشتراك

ومطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة وقد اثبت التبادر كونها حقيقة فيما ذكرنا واحتج منكر الحجية بانه لا فرق بين
ان زيدا قائم وانما زيد قائم وما زائدة فهي كالعدم وقد عرفت الفرق واختلف المثبتون ايضا فقيل انه بالمنطوق
لانه لا فرق بين انما الهكم الله وبين لا اله الا الله ويظهر لك بطلانه مما مر في تعريف المفهوم والمنطوق وقد اشرنا
اليه آنفا ايضا واما والا فلا خلاف في حجية مفهومهما ظاهرا والظاهر ان الدلالة فيهما بالمنطوق فلا وجه لجعله
من باب المفهوم **قانون** الحق انه لا حجية في مفهوم الالقاب لعدم دلالة اللفظ عليه باحد من الدلالات ولانه مفهوم الالقاب
لو دل لكان زيد موجود وعيسى رسول الله كفرا لاستلزامهما نفي الصانع ورسالة نبينا واحتج الدقاق
وابو بكر وبعض الحنابلة على الدلالة بان التخصيص بالذكر لا بد له من مخصص ونفي الحكم عن غيره صالح له
والاصل عدم غيره وايضا قول القائل لست زانيا ولا اختي زانية يدل على ان المخاطب واخته زانيان
واوجب الحنابلة الحد عليه بهذا والجواب عن الاول ان تعليق الارادة مخصص وليس الاسم واللقب
قيدا زائدا في الكلام حتى يحتاج الى فائدة خاصة في ذكره وفائدته فائدة اصل الكلام وعن الثاني ان
القرينة قائمة على ارادة التعريض واما مفهوم العدد فمذهب المحققين عدم الحجية فلو قيل من صام ثلثة ايام
من رجب كان له من الاجر كذا فلا يدل على عدمه اذا صام خمسة نعم يحتاج جوازه الى الرخصة من الشارع لان
العبادة توقيفية يحتاج الى التوقيف لا لان القول الاول ناف له واذا صام الزائد من باب عموم الصوم
فلا ضرر اصلا وكذلك الكلام في عدد الاذكار والتسبيحات ولكن في بعض الاخبار المنع عن التعدي والظاهر
انه من جهة اعتقاد ان الزائد منه المأمور به في الاجر لا لعدم الجواز واما اذا قيل يجب عليك صوم عشرة
ايام فلا يجوز الاكتفاء بالخمسة لعدم الامتثال بالمنطوق لا لان المفهوم يقتضي ذلك ولو ورد الامر بخمسة اخرى
فلا يعارض السابق بان يتوهم ان مفهوم القول الاول يقتضي عدمها فلا بد من الترجيح واما في بعض المواضع
الذي لا يجوز التعدي الى ما فوقه وما تحته فانما هو بدليل خارج فعدم جواز زيادة الحد مثلا على الثمانين او المائة
جلدة وانما هو لحرمة الايذاء من دون اذن فيقتصر على التوظيف وعدم قبول الشاهد الواحد انما هو لفقد
الشرط وهو الشاهد ان فهو مقتضى المنطوق كما اشرنا وكذلك كون الماء اقل من كر او قلتين في النجاسة ولذلك
ترى ان الاكثر ايضا لا ينجس ولان المناط في الحكم هو الكثرة وعدم نقص الماء عن هذا المقدار لا لعدم كونه اكثر من
ذلك ايضا **وبالجملة** الاعداد المعتبرة في الشرع قد يتوافق حكمها مع الاقل والاكثر وقد يخالف فاستعماله
عام والعام لا يدل على الخاص وقد يتوهم ان تحديد اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام فانه لا يجوز
التجاوز ولا الاقتصار بالاقل وفيه ما لا يخفى فان تحديد الاقل لا يتم الا بعدم تحقق الحيض في يومين والا
لكان هو الاقل وبان لا يكون الاربعة اقل والا فلا يتحقق ثلثة وليس هذا من مفهوم العدد في شيء وقس
عليه حال الاكثر والظاهر ان الكلام في المقدار والمسافة وامثالهما هو الكلام في العدد واما مفهوم
الزمان والمكان فهو ايضا كذلك وذهب الى حجيتهما جماعة ويظهر الاحتجاج والجواب مما تقدم فان
قلت اذا قيل بعه في يوم كذا وخالف الوكيل فالعقد غير صحيح وكذا غيره من العقود قلت لان
التقييد في الوكالة تابع اللفظ ومختص لا من حيث المفهوم بل من حيث انحصار الاذن في ذلك
ولذلك لم يخالف من رد المفهوم في اختصاص الوكالة والوقف ونحوهما بما قيده وصفا وشرطا
وزمانا ومكانا وغيرها وصرح بما ذكرنا الشهيد الثاني في تمهيد القواعد **الباب الثالث في**
العموم والخصوص وفيه مقدمة ومقاصد واما المقدمة فالعام هو اللفظ الموضوع للدلالة
على استغراق اجزائه او جزئياته كما عرفه الشيخ البهائي واحترز بقيد الموضوع للدلالة على المثنى

مفهوم الالقاب

واكثره بالعشرة انما استفيد من مفهوم العدد في قوله عليه السلام اقل الحيض ثلثة ايام

بما قيده

العموم والخصوص

على المثنى والجمع والمنكر واسماء العدد فانها لم توضع للدلالة على ذلك وان دل وقوله واجزائه او جزئياته
لدخول مثل الرجال على كل واحد من المعنيين للاتيان من ارادة العموم المجموعي والافرادي وهذا اصطلاح ولا مشاحة
مانع من جعل العشرة المثبتة ايضا عاما كما يشهد به صحة الاستثناء فالعام على قسمين اما كلي يشمل افراده او كل
يشمل اجزائه والعام المعهود الغالب الاستعمال في كلامهم هو المعنى الاول ولذلك ذكروا ان دلالة العموم
على كل واحد من افراده دلالة تامة يعبرون عنه بالكلي التفصيلي والكلي العددي والافرادي وليس من
باب الكل الى الجزئية الاجماعية المعبر عنه بالكل المجموعي ويظهر الثمرة في المنفي فلو كان الجمع المضاف في قوله
ثم ولا تقتلوا اولادكم بمعنى الكلي المجموعي فلم يدل على حرمة قتل البعض بخلاف المعنى الاول نظير ضربت العشرة
وما ضربت العشرة ويجيء ان العموم قد يستفاد من جهة المقام لاقتضاء الحكمة ذلك فهو ايضا ليس من العام
المصطلح وان ترتب عليه احكامه **المقصد الاول في صيغ العموم قانون** اختلفوا في ان له
ما يدعى موضوعا للعموم من الالفاظ موضوع له او مشترك بينه وبين الخصوص او حقيقة في الخصوص
على اقوال فقيل بالوقف ثم القائلون بثبوت الوضع للعموم اتفقوا في بعض الالفاظ واختلفوا
في الآخر فلنقدم الكلام في الخلاف في اصل الوضع والاظهر الاشهر كونها حقيقة في العموم لنا التبادر فان
اهل العرف يفهمون من قولنا ما ضربت احدا ومن دخل داري فله درهم ومتى جاء زيد فاكرمه ونحو ذلك
العموم فلو قال سيد لعبده لا تضرب احدا ثم ضرب العبد واحدا لاستحق بذلك عقاب المولى وللاتفاق على
دلالة كلمة التوحيد عليه وللاتفاق على لزوم الحنث على من حلف ان لا يضرب احدا اذا ضرب واحدا من
من ادعى ضرب رجل لو اردت تكذيبه قلت ما ضربت احدا فلولا انه سلب كلي لما ناقض الجزئية فان ا
السلب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي ولقصة الزبعري فانه لما سمع قوله تعالى انكم وما تعبدون
من دون الله حصب جهنم قال لاخصمن محمدا ثم جائه فقال يا محمد أليس عبد عيسى وموسى والملائكة
فعلم دليل العموم لانه من اهل اللسان واول من ذلك جوابه صلى الله عليه وآله حيث قال ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما
لما لا يعقل فلم ينكر العموم وقرره وانما استعمال كلمة ما في ذوي العقول او الاعلى منهم كما في قوله تعالى والسماء وما
بنيها فانما هو خروج عن الحقيقة لنكتة وفي رواية اخرى اجاب بان المراد عبادة الشياطين التي امرتهم
بعبادة هؤلاء فنزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون حجة القائلين بانها
حقيقة في الخصوص وجهان **الاول** ان الخصوص متيقن المراد من هذه الالفاظ حيث استعملت سواء
اريد منه الخصوص فقط او في ضمن العموم بخلاف العموم فانه مشكوك الارادة ولما كان الوضع مسلما
للخصم ولا بد له من مرجح فالاولى ان يقال انه موضوع للمتيقن المراد فانه اوفق بحكمة الواضع حيث ان
غرضه من الوضع التفهيم وبهذا التقرير اندفع ما اورد على الدليل بانه انما يدل على متيقن الارادة لا
الوضع والجواب ان اثبات اللغة بالترجيح العقلي وهو باطل لان طريقه منحصر في النقل اما صريحا ومحضا
بالتواتر والآحاد او باعانته تصرف من العقل كما لو استفيد من مقدمتين نقليتين وضع مثل عموم
الجمع المحلى باللام فانه يثبت بواسطة مقدمتين مستفادتين من النقل احديهما ما ثبت من اهل اللغة
جواز الاستثناء منه باي فرد اريد ارادته من الجميع واحتمال شموله لكل موضع وثانيهما ما ثبت ان الاستثناء هو
اخراج ما لولاه لدخل ويحصل من ذلك انه اخراج كل فرد من الجميع ثم العقل يحكم بان الشيء ما لم يكن
في شيء لا يمكن اخراجه منه فثبت ان جميع الافراد داخل فيه وهو معنى كونه موضوعا للعموم وهكذا
واما العقل المحض فلا مدخلية له في اثبات اللغات واما التبادر وصحة السلب ونحوهما فانما هي ادلة للفرق

صيغ العموم

بحومهم

الكثيرة

بين الحقيقة والمجاز لا لاثبات اصل الوضع ولا بأس بتوضيح المقام وان كان خارجا عما نحن فيه
لتنبيه الغافلين فنقول ان الوضع لا يثبت الا بالنقل عن الواضع لبطلان مذهب عباد بن سليمان
الصيمري واصحاب التكسير ان دلالة الالفاظ على المعنى انما نشأت من مناسبة ذاتية والا لساوت المعاني
بالنسبة الى الالفاظ فاما ان يكون هناك تخصيص وترجيح في الدلالة على المعنى او لا فعلى الثاني يلزم التخصيص
من غير مخصص وعلى الاول التخصيص بلا مخصص وهما محالان والجواب اما بان المرجح هو الارادة اما من الله
لو كان هو الواضع كخلق الحوادث في اوقاتها او من الخلق لو كان هو الواضع كتخصيص الاعلام الاشخاص او
بمنع الانحصار المرجح فيما ذكره لم لا يكون شيء آخر مثل سبق المعنى الى الذهن من بين المعاني في غيره ثم ومصلحة
اخرى ثم فيه مع انه يدفعه الوضع للنقيضين والضدين واقتضاء اللفظ بالذات لذلك في وقت دون
وقت او شخص دون شخص مما لا معنى له لان الذاتي لا يتخلف ولذلك وجه السكاكي هذا المذهب واوله بان
مراده ان الواضع لم يهمل المناسبة بين اللفظ والمعنى كما هو مذهب اهل الاشتقاق فذكروا ان الفصم
بالفاء لكسر الشيء مع عدم الابانة والقصم بالقاف له مع الابانة للفرق بين الفاء والقاف في الشدة
والرخاء فثبت ان طريق ثبوت الوضع هو النقل لعدم امكان حصول العلم به من جهة اخرى والمرجحات
العقلية والمناسبات الذوقية مما لم يثبت جواز الاستناد اليها في اثبات الاشياء التوظيفية التوقيفية
كالاحكام الشرعية الفرعية ولذلك لا يجوز اثباته بالقياس ايضا كما جوزه قوم من العامة فيما لو دار
التسمية بالاسم مع المعنى في المسمى وجودا وعدما كالخمر فانها دائرة مع تخمير العقل وجودا وعدما فقبله عصير
وبعده خل والدوران يفيد العلية وكان الواضع قال سميت هذا خمرا لانه يخمر العقل فكانه جوز تسمية
كل ما فيه هذه العلة خمرا فيكون ترخيصا منه بالعموم كترخيصه في ساير الكليات كما اشرنا اليه في اوائل الكتاب
وهو باطل لعدم ثبوت حجية القياس مع ان جماعة ممن جوز العمل بالقياس لم يجوزه في اللغة وقد
يقلب الدوران على المستدل بان التسمية دارت مع المعنى والمحل وهو ماء العنب ايضا فان الجزء اذا
وجد وجد التسمية واذا انتفى انتفى فالعلة مركبة ثم لا يذهب عليك ان رفع كل فاعل لم يسمع رفعه
من العرب ونصب كل مفعول لم يسمع نصبه ونحو ذلك وكذلك اطلاق الرجل على من لم يطلقه العرب وكذلك
اقسام المجازات وانواع العلايق ليس من باب القياس بل هو المستفاد من استقراء كلام العرب وتتبع
تراكيبهم بحيث حصل الجزم بتجويزهم ذلك وهذا انما الاخلاف في جواز الاعتماد عليه واما الاعتماد على التبادر
وعدم صحة السلب ورجحان المجاز على الاشتراك ونحو ذلك فليس من باب اثبات الوضع بالعقل
بل انما هو للتمييز والتفرقة بين الحقايق والمجازات **والحاصل** ان الاجنبي باصطلاح القوم الجاهل
باوضاع كلماتهم اذا راى انهم يستعملون لفظا في معان متعددة ولا يعرف انها حقيقة او انها مجاز
فلا ريب انه يعرف ان في ذلك الاصطلاح الفاظا مفردة موضوعة للمعاني الشخصية او النوعية
والفاظا مركبة موضوعة للمعاني النوعية والفاظا مستعملة في غير الموضوعات لها بعلاقة مجوزة نوعها من
الواضع ونحو ذلك كما هو الداب والديدن في جميع اللغات والاصطلاحات ويعلم ان كل ما
يتكلمون به فبلغ اليهم من واضع اصطلاحهم حقيقة كان او مجازا ولكنه يريد ان يميز بين الحقيقة و
المجاز ويعرف ان المعاني المتعددة التي يستعملون فيها لفظا واحدا على التناوب انها حقيقة و
انها مجاز فيتفحص عن احوالهم فاما يصرحون له بنقل الوضع او يظهر عليه من مزاولة محاوراتهم خواص
الحقيقة في البعض وخواص المجاز في الآخر فمن خواص الحقيقة التبادر وعدم صحة السلب ومن خواص

ومن خواص المجاز تبادر الغير وصحة السلب ومن العلم بالعرض الخاص يحصل العلم بالمعروض ومعرفة خاصة
الشيء من خارج لا يحتاج الى النقل من الواضع فالمقصود بالذات من استعلام هذه الخواص تحصيل العلم با
لوضع بعنوان الحقيقة لا تحصيل العلم بمطلق الوضع وان حصل العلم بالوضع في ضمنه ايضا فان القدر المشترك
بين الوضع الحقيقي والمجازي حاصل لذلك الجاهل انما اشكاله في تعيين الخصوصية فطلب تحصيل العلم بالقدر المشترك
تحصيل الحاصل فان قلت نعم ولكن ذلك لا ينفع القول باثبات اللغة مع ان اللفظ الذي وضع لمعنى سواء كان
بالوضع الشخصي او النوعي الحقيقي او المجازي فانها تثبت بالعقل فيلزم ثبوت اللغة بالعقل والمعروض هنا اثبات
المعنى الحقيقي مثلا بالتبادر وهو دليل عقلي مع ان اثبات الوضع للخصوص على ما ذكره المستدل ايضا اثبات
للحقيقة لا لمطلق اللغة قلت المراد من عدم ثبوت اللغة بالعقل عدم امكان الاستدلال عليه من طريق
اللم من دون الاستناد الى وضع الواضع من حيث هو وضع الواضع واما طريق الان والاستناد الى
وضع الواضع من حيث هو فلا مانع منه فان التبادر وعدم صحة السلب والنقل المتواتر والآحاد
كلها معلولات للوضع ودلالتها انية وغاية الامر كون بعضها قطعيا وبعضها ظنيا فلا بد ان يوجه ما ذكره
من ان طريق اثبات اللغة اما تواتر واما آحاد بان مراده ان طريقه اما قطعي او ظني فالخبر الواحد والتبادر
وعدم صحة السلب والاستقراء يعني كون هذه الهيئة مثلا في معنى خاص في اكثر الموارد وامثال ذلك
كلها من الظنيات وكلها معلول للوضع واما خاصية العقل وكون الاول متيقن المراد وامثالها فهي على فرض
تسليمها من العلل الموجدة للوضع التي يستدل بوجودها على العلم بوجود الوضع ايضا وهذا هو الممنوع ومثل
التبادر واخواته في ادلة الوضع من جملة التوقيفيات فبالاولى النقل المتواتر والآحاد مثل اتفاق
العلماء الكاشف عن راي المعصوم ع ونقره الكاشف عنه فبالاولى الاخبار المتواترة واخبار الآحاد
في الشرعيات فافهم ذلك واضبطه فليرجع الى ما كنا فيه **فنقول** وقد يعارض الدليل على فرض التسليم
بان العمل على العموم احوط وهو باطل لان ذلك انما يتم في الواجب فقد يكون التكليف بالاباحة كذا
قيل واورد عليه بالمنع في الواجب مطلق ايضا كما في اقتلوا المشركين فان قتل النفس المحرمة اشد من
مخالفة الامر **الثاني** انه اشتهر التخصيص حتى صار مثلا انه ما من عام الا وقد خص منه وهو وارد على سبيل
المبالغة والحاق القليل بالعدم والظاهر يقتضي كونه حقيقة في الاغلب مجازا في الاقل تقليلا للمجاز
واجيب بان احتياج خروج البعض عنها الى التخصيص بمخصص ظاهر في انها للعموم ويوهن التمسك بمثل
هذه الشهرة **اقول** فيه نظر اما في الاول فلان احتياج خروج البعض الى مخصص عند المستدل ليس
لظهور العام في العموم بل لان اللفظ عنده موضوع لبعض ما صدق مفهوم الصيغة من غير تعيين ولما كان
ذلك البعض محتملا لكل واحد من الابعاض فالتخصيص انما هو يحتاج اليه لبيان المراد من لفظ العام لا
لان العام ظاهر في الجميع حتى يحتاج ارادة البعض الى المخصص لعل هذا التوهم انما نشا من لفظ وقد خص
منه وتعبير المستدل بذلك انما هو ذهاب على ممشى الخصم وتكلم باصطلاحه والا فالمحصل مراد المستدل ان غالب
استعمال اللفظ الذي يدعى عمومه هو في بعض ما يصلح له اللفظ والغلبة علامة الحقيقة فالتحقيق في الجواب منع
كون غلبة الاستعمال دليلا للحقيقة سلمنا لكنه يصير دليلا اذا لم يثبت الدليل على كونها حقيقة في
الاقل وقد بينا الادلة واما في الثاني فلان تمسك المستدل ليس هو نفس الاشتهار بل لان ذلك
المطلوب له حقيقة والمثل مطابق للواقع حتى ان ذلك المثل ايضا مخصص في نفس الامر بان الله بكل
شيء عليم وانما قال وارد على سبيل المبالغة لانه لو كان المراد ظاهره لكان كاذبا للزوم التخصيص في نفس

بالعقل اثبات اللغة هو

المثل واحتج القائل بالاشتراك بالاستعمال فيهما وظاهر الاستعمال الحقيقة وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة
كما مر مرارا وبانه لو كانت حقيقة في العموم لعلم اما بالعقل او بالنقل ولا مجال للعقل وللنقل اما متواتر
او آحاد والآحاد لا تفيد اليقين ولو كان متواترا لاستوى الكل فيه وفيه ان التميز بين الحقيقة والمجاز
لا ينحصر في نقل الواضع او النقل عنه بل ربما يعلم بوجود الخاص كما اشرنا والخاصة موجودة فيها وهو التبادر
كما بينا مع انه لا دليل على وجوب تحصيل اليقين ولا يلزم استواء الكل في المتواتر لاختلاف الدواعي والموانع
وحجة المتوقف عدم ظهور المأخذ وقد عرفته تذنيب صيغ العموم على القول بوضع اللفظ له كثيرة منها لفظ
كل والاظهر انه حقيقة في العموم وارادة الهيئة الاجتماعية منه مجاز لتبادر خلافه وهو العموم الافرادي و
كذلك لفظ الجميع وما يتصرف منه كاجمع وجمعاء واجمعين وتوابعه المشهورة ومنها لفظ سائر على الاظهر فيه
وان كان اظهر في ارادة الباقي فانه ظاهر في تمام الباقي ومنها كافة وقاطبة ومن وما الشرطيتان والاستفها
ميتان واما الموصولتان فلا عموم فيهما الا ان يتضمن معنى الشرط ويفهم ذلك من الخارج والا فالاظهر الحمل
على الموصول ولا عموم الا ان يجعل من باب الاطلاق لجنس كما سيجيء في مفرد المحلى باللام فالاظهر الاقوى انه ما
حقيقة في غير اولى العلم ودعوى انه حقيقة في الاسم منه كما ذهب اليه جماعة ممنوعة وكذلك النكرتان
الموصوفتان لا عموم فيهما نحو مررت بمن او بما معجب لك وعن بعضهم الحاق ما الزمانية مثل ما دمت
عليه قائما والمصدرية اذا وصلت بفعل مستقبل مثل يعجبني ما تصنع ومنها اي في الشرط والاستفهام وعن
جمهور الاصوليين انها عامة في اولي العلم وغيرهم الا انها ليست للتكرار بخلاف كل فلو قال لوكيله اي رجل
دخل المسجد فاعطه درهما اقتصر على اعطاء واحد بخلاف ما لو قال كل رجل فانه يعطي الجميع فعلى هذا يكون
عموم اي عموما بدليا كما في المطلق بخلاف كل ومنها مهما واذ ما وايان واين ومهما متى وحيث واي وكيف
واذا الشرطية اذا اتصلت بواحد منها ما واما اذا انفردت فقد يحمل على العموم اذا اقتضاه الحكمة مثل ان
وهناك الفاظ أخر مذكورة في تمهيد القواعد وغيره والمعيار في الكل التبادر فان فهم التبادر ثبتت
الحقيقة والا فان اقتضاه الحكمة ايضا فكما عرفت والا فلا عموم وسنعود الكلام في بعض منها لاشكال
والخلاف فيه بالخصوص قانون اختلف اصحابنا بعد اتفاقهم ظاهرا في افادة الجمع المحلى باللام للعموم في دلالة
المفرد المحلى عليه وتنقيح المطلب يستدعي رسم مقدمات الاولى المراد بالمفرد هنا اسم الجنس ولا بد من بيان
المراد من الجنس واسم الجنس والفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس والنكرة والمعرف بلام الجنس والجمع واسم الجمع
فاعلم ان المراد بالجنس هو الطبيعة الكلية المقررة في نفس الامر مع قطع النظر عن وضع لفظ له فمفهوم الرجل
بمعنى ذات ثبت له الرجولية الذي هو مقابل مفهوم المرأة هو الجنس ولا يعتبر في تحقق مفهومه وحدة ولا
كثرة بل يتحقق مع الواحد وما فوقه والقليل والكثير ولفظ رجل اسم يدل على ذلك الجنس لكنهم اختلفوا
في ان المراد باسم الجنس هو الماهية المطلقة لا بشرط شيء فيكون مطابقا للمسمى او الماهية مع وحدة لا بعينها
ويسمى فردا منتشرا والاقوى الاول في ذلك لان الاسماء التي يتبادر عليها المعاني المختلفة بسبب تبادر
الالفاظ الغير المستقلة عليها كاللام والتنوين والالف والنون وغيرها من التغيرات لا بد ان يكون لها مع
قطع النظر عنها معنى متشخص موضع لفظه كما انه يحصل لها بسبب لحوق هذه اللواحق اوضاع نوعية مستفادة
من استقراء كلامهم والقول بثبوت الوضع الشخصي بالنسبة الى كل واحد من المعاني بملاحظة كل واحد من اللواحق
في كل واحد من الاسماء لعله جزاف ويستفاد من ملاحظة تبادر المعاني المختلفة على الالفاظ بسبب تبادر الملحقات
بحسب المقامات ان هناك مفهوما مشتركا بينها مع قطع النظر عن اللواحق يوجد منه شيء في الكل ويتفاوت

المفرد المحلى باللام

ويتفاوت بحسب المقامات وليس ذلك في مثل رجل الا معنى ماهية لا بشرط لا يقال الاسم لا يخلو عن شيء
من اللواحق ولا يجوز استعماله بدون شيء منها فلم لا تقول بان رجلا منونا مثلا موضوع لكذا ومعرفا باللام مو
ضوع لكذا وملحقا به الالف والنون لكذا وهكذا فلا يجب فرض الرجل خاليا عن تلك اللواحق حتى يلزم له
اثبات معنى ويبقى انه موضوع للجنس والماهية لا بشرط لانا نقول اولا ان مفهوم الرجل لا بشرط مع قطع
النظر عن التعيين في الذهن مفهوم مستقل يحتاج الى لفظ في التفهيم وثانيا انه ايضا مستعمل في الاسماء المعدودة
ولا ريب انه ليس بمهمل بل موضوع وليس له معنى الا ما ذكرنا وثالثا ان تلك اللواحق ليس مما يفيد معنى جديدا ولا
يجب ان يؤثر في المعنى تأثيرا ومنشأ التوهم في هذا الاعتراض لزوم اتمام الاسم باحد المذكورات ويدفعه ان
تنوين التمكن ايضا مما يتم به الاسم ولكنه ليس الغرض منه الا امرا متعلقا بالاعراب كما هو في جائني زيد فقولك
رجل جائني لا امرأة انما يراد به بيان الماهية وكذلك اسد علي وفي الحروب نعامة وكيف كان فالظاهر ان
لفظ رجل اذا خلا عن اللام والتنوين موضوع للماهية لا بشرط ويؤيده ما نقلناه سابقا عن السكاكي اتفاقهم
على كون المصادر الخالية عن اللام والتنوين حقيقة في الماهية لا بشرط وعلى هذا فاصل مادة الرجل مع قطع
النظر عن اللواحق اسم جنس موضوع للماهية لا بشرط شيء واذا دخله التنوين فيصير ظاهرا في فرد من تلك الطبيعة
الموجودة في ضمن فرد غير معين ومن هنا غلط من اخذ الوحدة الغير المعينة في تعريف اسم الجنس وادخلها في
معناه نظرا الى ان المقصود من الوضع التركيب لا تفهيم المعنى والاسم لا يستعمل بدون التنوين واللام وغيرهما من
المتممات وانت خبير بان الخاص لا يدل على العام وكونه كذلك في بعض الحالات لا يستلزم مطلقا فان ذلك لا يتم
في مثل الرجل خير من المرأة وان قلت انما اخذ هذه في تعريف المنكر منه قلت مع انه ينافي اطلاق القائل
لا يتم في مثل المثالين المتقدمين وفي مثل قولك لمن يشك عن شبح يردد في كونه رجلا او امرأة انه رجل
فان المراد من التنوين هنا ليس الاشارة الى الفرد الغير المعين بل المراد انه هذه الماهية لا غيرها والى هذا نظر
من قال ان اسم الجنس موضوع للماهية المطلقة فقولنا رجل في جائني رجل نكرة لا اسم جنس ولهذا جعلوا النكرة قسيما
لاسم الجنس والا فالنكارة قد يلاحظ بالنسبة الى الطبيعة ايضا بحسب ملاحظة حضورها في الذهن وعدمه فرجل
في المثال المتقدم نكرة باعتبار عدم ملاحظة تعيين الطبيعة وفي المثال المتأخر باعتبار ملاحظة عدم التعيين
الفرد وبالجملة فههنا اربعة امثلة رجل اذا خلا عن اللام والتنوين وهذا رجل يعني لا امرأة وجائني رجل
وجئني برجل والرجل خير من المرأة اما الاول فالمراد به الطبيعة لا بشرط بلا ريب ولعل القائل بدخول ا
لوحدة الغير المعينة غفل من هذا لان نظره الى المركبات لا الى مثل الاسماء المعدودة لندرة استعمالها في
المحاورات والا فلا بد ان يقول بدخول الوحدة فيه ايضا واما الثاني فهو اسم جنس منكر بمعنى ان النكرة
اصل الطبيعة مقابل تعينها في الذهن واما الثالث فهو نكرة بمعنى ان المراد منه فرد من ذلك الجنس اما غير
معين اصلا كما في جئني برجل او عندك مع كما في جائني رجل وعلى قول من يقول بدخول الوحدة الغير
المعينة في الجنس فيكون اسم جنس فلا يبقى فرق هنا عند القائل بين اسم الجنس والنكرة ولا يصح له جعل
النكرة قسيما لاسم الجنس اذا كان مراده اسم الجنس الغير المعرف واما الرابع فهو تعيين للطبيعة واشارة
الى حضورها في الذهن على المختار ومعنى مجازي لاسم الجنس على القول الثاني لعدم ارادة الوحدة فالكثرة
جزما فقد استعمل في جزء ما وضع له ويجيء الكلام في باقي اقسام المعرف باللام وحاصل الكلام وتتميم المرام
ان رجلا مع قطع النظر عن اللام والتنوين له وضع والقول بانه لا بد ان يكون الوضع اما مع التنوين
او اللام او غيرهما يحتاج الى دليل فان لحوق تلك الملحقات في آحاد جميع الالفاظ ليس مسموعا عن

العرب بل المرخص فيه من العرب انما هو نوعها ولا ريب ان هذه اللواحق تتعاور على لفظ واحد على
مقتضى المقام والقول بثبوت تقديم رخصة بعضها على بعض بان يقال مثلا رخص العرب اولا في استعمال اللفظ
مع التنوين لافادة الوحدة ثم مع اللام لسلب ذلك وارادة الماهية ثم مع الالف والنون لسلب ذلك
وارادة الماهية ثم مع الالف والنون لسلب ذلك وارادة التثنية وهكذا اجزاف وتعسف فالقول
بان الجنس المعرف باللام كان اصله منونا ثم عرف باللام او بالعكس وهكذا قول بلا دليل وترجيح بلا مرجح
فلا بد من اثبات شيء خال عن جميع تلك العوارض يتساوى نسبته الى الجميع فلا بد من القول بان اللفظ
مع قطع النظر عن اللواحق له معنى وانما تتغاير المعاني بسبب الحاق الملحقات بمقتضى الحاجة المتكلمين
بحسب المقامات ولا ريب انهم اتفقوا في مثل رجل ان هذه الحروف الثلثة بهذا الترتيب موضوعة للماهية
المعهودة وانما وقع الخلاف في اعتبار حصولها في ضمن فرد غير معين وعدمه والمانع مستظهر والوضع توقيفي
مع ان السكاكي نقل اجماع اهل العربية على ان المصادر الخالية عن اللام والتنوين موضوعة للماهية لا بشرط
شيء وبعد الفرق بينها وبين غيرها تحكم نقول اسم الجنس عبارة دل على الماهية الكلية لا بشرط شيء وهو
الاسم الخالي عن الملحقات وقد يلحقه تنوين التمكن كما في مثل هذا رجل لا امرأة ومنه قول الشاعر اسد علي
وفي الحروب نعامة ويلحقه الالف واللام للاشارة الى نفس الطبيعة وتعينه في مثل الرجل خير من المرأة وفي
هذه الامثلة لا تفاد الوحدة الجانب الفرد لا واحد ولا اكثر واما اذا لحقه التنوين المفيد للوحدة فح يصير نكرة
ولائق له ح اسم الجنس فالمراد به فرد من ذلك الجنس واذا لحقه الالف والنون فيصير تثنية فالمراد به فردان
من ذلك الجنس وهكذا الجمع واذا لحقه الالف واللام فان اريد بهما الاشارة الى فرد خاص باعتبار العهد
في الخارج فهو المعهود الخارجي وهو اما باعتبار ذكره سابقا كقوله تعالى فعصى فرعون الرسول والمصباح في
زجاجة فيقال له العهد الذكري او باعتبار حضوره كقوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ومنه يا ايها الرجل و
هذا الرجل وكما يشار بهذا اللام الى الفرد المعين المعهود فقد يشار بها الى الصنف المعين من الجنس
كما يستفاد ذلك من ارجاع المفرد المحلى باللام الى الافراد المتعارفة وسنشير اليه وكما يمكن ارادة الفرد
المعين من الطبيعة الداخلة عليها اللام بلام العهد فيمكن ارادة احد معنيي المشترك اللفظي ايضا كما
احد الاحتمالين في الارجاع الى الافراد الغالبة كما سنبينه ان شاء الله تعالى وان اشير بها الى تعيين الماهية فهو
لتعريف الجنس وتعينه من غير نظر الى الفرد كما في قولك الرجل خير من المرأة وهو قسمان قسم يصح ارادة الفرد
منه لكنه لم يرد كما في المثال المذكور وكما في المعرفات مثل الانسان حيوان ناطق وقسم لا يمكن ارادة
الافراد كقولك الحيوان جنس والانسان نوع ثم قد يراد بذلك الماهية باعتبار الوجود ويعني يطلق المعرف
بلام الجنس ويراد به فرد موجود في الخارج من دون تعيين لمعهوديته في الذهن وكونه جزئيا من جزئياتها
مطابقا لها يصح اطلاقها عليه كما في قولك ادخل السوق واشتر اللحم وذلك انما يكون اذا قام القرينة
على عدم جواز ارادة الماهية من حيث هي ولا من حيث وجودها في ضمن جميع الافراد كالدخول فيما نحن فيه
وهو في معنى النكرة وان كان يجري عليه احكام المعارف وقد يراد بها الماهية باعتبار وجودها في ضمن جميع الا
فراد كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وجعل المعهود الخارجي خارجا عن المعرف بلام الجنس
هو المذكور في كلام القوم ووجهه ان معرفة الجنس لا يكفي في تعيين شيء من افراده بل يحتاج الى معرفة اخرى
وفيه ان الاستغراق وارادة فرد ما ايضا لا يكفي فيها بمعرفة الجنس بل يحتاجان الى امر خارج وهو ما يدل
على عدم امكان ارادة الماهية من حيث هي فيهما وعدم امكان ارادة البعض الغير المعين ايضا في

ايضا في الاستغراق فالاولى ان يجعل المقسم اسم الجنس اذا عرف باللام ويقال انما يقصد باللام محض
تعيين الطبيعة والاشارة اليها كما هو اصل موضوع الالف واللام ولم يقصد ازيد منه باصل العدم فيما
يحتمل غيره فهو تعريف الجنس واما ان يقصد به الطبيعة باعتبار الوجود فاما ان يثبت قرينة على ارادة فرد
خارج فهو العهد الخارجي والا فان ثبت قرينة على عدم جواز ارادة جميع الافراد فهو للعهد الذهني والا فللا
ستغراق ويبقى الكلام في امور الاول انه هل يكفي مجرد المعهودية في الخارج في حمل اللفظ عليه او يحتاج
الى شيء اخر والثاني ان الحمل على العهد الذهني كيف صار بعد عدم امكان الحمل على الاستغراق والثالث
ما وجه الحمل على الاستغراق اذا لم يعهد شيء في الخارج وهل هو من باب دلالة العقل او اللفظ وسيجيء الكلام فيها
ثم ان الفرق بين العهد الذهني والنكرة ليس الا من جهة ان الدلالة على الفرد في العهد بالقرينة وفي النكرة
بالوضع والظاهر انه ايضا يستعمل في كلا معنيي النكرة اعني ما كان من باب جاء رجل من اقصى المدينة
ومن باب جئني برجل واما الفرق بين علم الجنس واسم الجنس فهو ان علم الجنس قد وضع للماهية المتحدة
مع ملاحظة تعينها وحضورها في الذهن كاسامة فقد تراهم يتعاملون معها معاملة المعارف بخلاف
اسم الجنس فان التعيين والتعريف انما يحصل فيه بالالة مثل الالف واللام فالعلم يدل عليه بجوهره
واسم الجنس بالالة واما الكلي الطبيعي فلا مناسبة بينه وبين اسم الجنس والمناسب له انما هو نفس الجنس وليس
كل جنس يكون كليا طبيعيا فالجنس اعم فان الكلي معروض لمفهوم الكلي ونفس الكلي جنس والجنس اعم الطبيعي
مطلق واما الفرق بين اسم الجمع واسم الجنس فهو ان اسم الجنس يقع على الواحد والاثنين بالوضع بخلاف
اسم الجمع الثاني لا اختصاص للجنسية بالمفردات بل قد يحصل في الجمع ايضا لا نعني ان المراد من الجمع
هو الجنس الموجود في جماعة كما يقال في النكرة انه الجنس والطبيعة مع قيد الوحدة غير معينة بل بمعنى ان
الجماعة ايضا مفهوم كلي حتى ان جماعة الرجال ايضا مفهوم كلي فلك تصور جميع الصور المتقدمة
فيه فيقال لفظ رجال مع قطع النظر عن اللام والتنوين موضوع لما فوق الاثنين وهو يشمل الثلثة
والاربعة وجميع رجال العالم فقد ينون ويراد به الوحدة اعني جماعة واحدة مثل النكرة الا
فرادية في الفرد وقد ينون لمحض التمكن ويراد به الماهية بدون ملاحظة التعيين كما في قول الشاعر
اقوم آل حصن ام نساء وقد يعرف ويراد به الجنس والماهية مثل والله لا اتزوج الثيبات بل
الابكار اذا اراد جنس الجمع وقد يراد به الجمع المعهود اذا كان هناك عهد خارجي وقد يراد
به العهد الذهني كقوله تعالى الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا
يهتدون سبيلا ان قلنا بكون الجملة صفة للمستضعفين بل وقد يثنى ويقال رجالان وقد يجمع
كرجالات ورجالات الى غير ذلك واما التثنية فلا يجري جميع ما ذكر فيه فان القدر المشترك بين
كل واحد من المجموع ومجموعها موجود وهو مفهوم جماعة الرجال بخلاف رجلان فان مفهوم اثنان
من الرجال مشترك بين كل واحد من الاثنينات بخلاف المجموع فانه ليس من افراد الاثنين من الرجال
ولكن التثنية ايضا قد يراد به النكرة وقد يراد به العهد الخارجي بل العهد الذهني ايضا وقد يراد به الاستغراق
فالجنسية يعرض الجمع كما ان الجمعية يعرض الجنس ثم ان الجمع المعرف باللام قد يراد به الجنس بمعنى ان
الجمع يعرف باللام الجنس فينقطع عنه اعتبار الجمعية ويبقى ارادة الجنس فح يجوز ارادة الواحد
ايضا منه والى هذا ينظر قولهم في تعريف الحكم بانه خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين حيث
نقض بالخواص مثل وجوب صلوة الليل على النبي صلعم بان المراد الجنس الفعل وجنس المكلف ولكنه

مجاز لان انسلاخ معنى الجمعية لا يوجب كون اللفظ حقيقة في الفرد كما صرحوا به في قولهم فلان يركب الخيل مجاز
وبنو فلان قتلوا فلانا وقد قتله واحد منهم مع ان انسلاخ الجمعية لا يوجب انسلاخ العموم فعلى القول بانه حقيقة في
العموم كما هو مشهور المعروف فيكون ح ايضا مجازا ثم يمكن ان يق بعد التجوز وارادة الجنس فلا يكون ارادة
الواحد مجازا بالنسبة الى هذا المعنى المجازي ويؤيده قوله تم الرجال قوامون على النساء ح لتحقق انسلاخ الجمعية وجنس
الجمع كليهما ولعل الثاني اظهر الثالثة قد علمت ان الالفاظ الموضوعة للمفاهيم الكلية لها وضع شخصي
مع قطع النظر عن اللواحق ووضع نوعي بالنظر الى لحوقها فاعلم ان الوضع النوعي الحاصل بسبب اللواحق قد
يكون حقيقيا وقد يكون مجازيا كما في الحقايق والمجازات فيحصل الاشكال هنا في ان المعاني المستفادة
بسبب اللواحق اللام والتنوين او غيرهما ايها حقيقة وايها مجاز اذ كما ان وضع المجازات نوعي باعتبار
ملاحظة انواع العلايق فقد يكون وضع الحقايق ايضا نوعيا باعتبار الضم والتركيب فمعنى تعريف الماهية
وتعينها بسبب لحوق اللام مما لا ينبغي الريب في كونه معنى حقيقيا للمفرد المحلى باللام واما دلالته على العهد
الذهني او الخارجي او الاستغراق ففيه اشكال ويظهر من التفتازاني في المطول ان استعماله في العهد الذهني
حقيقة فانه اطلق واريد منه الجنس وفهم الفرد من القرينة كما في قولك جاء رجل فان المعنى المستعمل فيه اللفظ
هو ما كان الغرض الاصلي من استعمال اللفظ هو الدلالة عليه والمقصود الاصلي هنا ارادة الجنس لكن فهم ارادة ما
فرد منه بانضمام قرينة المقام ويلزم من ذلك كونه في الاستغراق ايضا حقيقة اذ هو ايضا من افراد تعريف
الجنس وبسبب قيام القرينة على عدم ارادة فرد معين او غير معين يحمل عليه بل ويلزم ذلك في العهد الخارجي ايضا
على ما بيناه من عدم الفرق وضعف اخراجه من تعريف الجنس وادخال صاحبه فيه ويظهر ذلك من غيره من العلماء
ايضا وهذا انما يتم لو جعلنا اسم الجنس هو الماهية لا بشرط والا فمع اعتبار الوحدة العز المعينة فيه يصير مجازا
بسبب التعريف لاسقاط الوحدة عنه وارادة الوحدة الثانية بسبب المقام في العهد الذهني والكثرة في
الاستغراق انما هو بقرينة المقام ولا بسبب ما كان في اصل الموضوع نعم الالم يتم في الاستغراق جزما دائما
اقول الظاهر ان المعرف بلام الجنس لا يصح اطلاقه على المذكورات بعنوان الحقيقة لان مدلول ا
المعرف بلام الجنس هو الماهية المعراة من ملاحظة الافراد مع التعيين والحضور في الذهن وذكره وارادة
فرد منه استعمال اللفظ في غير ما وضع له لا يق التعرية عن ملاحظة الافراد ليس عبارة عن ملاحظة عدمها
فلا منافاة كما في هذا رجل لا امرأة وهو حقيقة جزما لانا نجيب عنه بنظير ما اشرنا اليه في مبحث استعمال
اللفظ المشترك في المعنيين من ان الوضع توقيفي كالاحكام الشرعية وان اللفظ المشترك موضوع
لكل من المعاني في حال الوحدة وانه لا رخصة في ارادة غيره معه ولا ريب ان حال عدم الملاحظة مغايرا
لحال اعتبار الملاحظة وذكر اللفظ الموضوع لمعنى وارادة معنى اخر منه غير حمل اللفظ الموضوع لمعنى على
معنى اخر مغاير له في الجملة والثاني قد لا يستلزم المجازية كما في قولك هذا رجل فان المراد هنا صدق رجل
على المشار اليه وغايته افادة اتحاد وجودهما لا كونهما موجودا واحدا كما اشرنا في مفهوم الحصر فقولك زيد
الرجل يغاير معنى زيد رجل ولذلك يحمل الاول على المبالغة لان معناه ان زيدا نفس الطبيعة المعينة
ومعنى الثاني انه يصدق عليه انه رجل اذا عرفت هذا علمت ان القول بكون الاقسام المذكورة من اقسام ا
المعرف بلام الجنس وانه حقيقة في الكل غير صحيح فلا بد اما من القول بالاشتراك اللفظي او كونه حقيقة
في بعضها ومجازا في الاخر والذي يترجح في النظر هو كونه حقيقة في تعريف الجنس مجازا في غيره للتبادر في
تعريف فنحن ندعي الحقيقة في العهد والاستغراق لا بد له من اثبات وضع جديد للهيئة التركيبية او القول

لا بزاما الوحدة

لعلها

او القول باشتراك اللام في افادة كل واحد منها وتعيينها محتاج الى القرينة والتبادر وغيره مما سنذكره
سيما اصالة عدم ارادة الفرد يرجح ما ذكرنا وعلى ما ذكرنا من التقرير في تحقيق مطابقا للمفرد لا بد ان يق
انه ايضا حقيقة في الجنس اذا عرف باللام لكن الغالب في استعماله الاستغراق فلعله وضع جديد للهيئة ا
التركيبية وسنحققه ان شاء الله تعالى بقي الكلام في النكرة وانه حقيقة في اي شيء فقولنا رجل جاءني لا امرأة وجاءني
رجل وجئني برجل ونحو ذلك ايها نكرة حقيقة وايها مجاز ام مشترك بينها لفظا او معنى ويظهر الثمرة في حال
عدم القرينة كقولنا رجل جاءني فيحتمل ارادة واحد من الجنس لا اثنين كما هو معنى النكرة المصطلحة فاطلاقها على اسم الجنس
المنكر يكون مجازا او يحتمل كونها حقيقة في الاعم تنبيه اعلم ان استعمال الكلي في الفرد يتصور على وجوه لا بد من معرفتها
ومعرفة ان ايها حقيقة وايها مجاز منها حمل الكلي على الفرد حمليا مثل ان يق زيد انسان فالانسان قد حمل على زيد
ولكن لم يستعمل في زيد بل استعمل في مفهومه الكلي الذي زيد احد افراده وتنوينه تنوين التمكن لا التنكير لان ان
الحمل يقتضي الاتحاد فاذا كان المراد بالانسان هو المفهوم الكلي فيلزم ان يكون الانسان منحصرا في زيد لانا نقول
الاتحاد الحملي لا يقتضي الاتحاد مع الموضوع في الوجود ولا يقتضي كونهما موجودا واحدا والا بطل قولهم الاعم
ما يصدق على الاخص صدقا كليا دون العكس فالحاصل ان زيدا والانسان موجودان بوجود واحد وان
امكن ان يوجد الانسان مع عمرو ايضا بوجود واحد وهكذا ولو اريد كونهما موجودا واحدا فلا ريب انه لا يصح
الا على سبيل المبالغة وهذا هو مآل قولهم ان الانسان حمل على زيد مع الخصوصية يعني ان زيدا لا غير انسان ويلزمه
كونهما موجودا واحدا وبهذا الوجه يستفاد الحصر في مثل قولهم زيد الشجاع على احد الوجوه وح فلا مجاز في اللفظ اصلا
بل المجاز انما هو في الاسناد وهو خارج عما نحن فيه ومن هذا يعلم حال قولنا زيد الانسان معرفا باللام وان
اسناده مجازي فالاولى ان يخرج هذا من اقسام اطلاق الكلي على الفرد ومنها ان يطلق الكلي ويراد به
الفرد وهذا يتصور على اقسام مثل جاءني رجل وجئني برجل وهذا الرجل فعل كذا فلو اريد اتحاد المفهوم مع الفرد
في كل منها بان يكون المراد جاءني شخص هو الرجل لا غير بان يكون مع الفرد موجودا واحدا ويكون هو هو فلا
ريب انه مجاز في الجميع وهذا معنى قولهم اذا اطلق العام على الخاص مع قيد الخصوصية فهو مجاز وان
اريد كونهما موجودين بوجود واحد فهو حقيقة لكن فهم ذلك يحتاج الى لطف قريحة وبيانه انا قد حققنا لك
ان اللفظ الموضوع للكلي وهو الجنس اعم من ان يشمل للقليل والكثير لم يثبت له تنوين مختلفة هي مادة اللفظ
المفرد بدون اللام والتنوين او اذا دخله تنوين التمكن ايضا في بعض الصور واما فيما دخله تنوين
التنكير فلا ريب انه يحصل له معنى اخر بوضع نوعي هو معنى النكرة كساير التصرفات الاخر الموجبة لتنويع
الاوضاع كالتثنية والجمع وغيرهما ففي قولنا جاء رجل اريد شخص معين في الخارج عند المتكلم غير معين
عند المخاطب ومعناه ح في طرف التحليل جاء شخص متصف بانه رجل فيستلزم تلك النسبة التقييدية ا
المستفادة من المادة والتنوين نسبة خبرية هي قولنا هو رجل بالحمل المتعارف والكلام فيه هو الكلام
في زيد انسان كما مر ولا مجاز في اطرافه ولا نسبته كما بيناه ولو اريد بجاء شخص هو لا غير رجل فيستلزم المجاز في اللفظ
بظاهر الاطلاق فان الجيب النحي لا غير مثلا معنى مجازي للفظ المركب من رجل فان قلت ارادة
الخصوصية من الفرد لا يستلزم انحصار الكلي في الفرد بل معناه ان هذا الشخص مع الخصوصية رجل فاستعمل
اللفظ الموضوع للجزء في الكل بطريق الحمل المتعارف وهو لا ينافي تحقق الرجل في غير هذا الشخص ايضا
والحاصل ان اللفظ هنا استعمل في الفرد مع قيد الخصوصية واطلق عليه والمفروض انه لم يوضع الا للماهية
فاستعماله في الماهية والشخص استعمال في غير ما وضع له وهو مجاز وذلك لا يستلزم الحصر فما معنى قولك لا غير

في هذا المقام قلت هذا الكلام ناشٍ عن الغفلة عن فهم الحقيقة والمجاز وتحقيق المقام ان الحقيقة هي الكلمة
المستعملة فيما وضع له المستلزمة في ظرف التحليل للحمل الذاتي فانا اذا سمعنا ان العرب وضع لفظ الاسد
لنوع من الحيوان واشتبه علينا هذا النوع فاذا وصف لنا هذا الحيوان وتميز من بين الحيوانات وقيل لنا هذا الاسد
فلا ريب ان هذا حمل ذاتي وان المجاز ايضا هو استعمال اللفظ الموضوع لمعنى في معنى آخر بل يفيد ان هذا ذاك
بعينه ان حمل الذاتي لا الحمل المتعارف فان اسد في قولنا رايت اسدا يرمي لم يستعمل الا في الرجل الشجاع ولم يستعمل
في زيد مثلا نعم استعمل الرجل الشجاع الذي اريد من هذا اللفظ في زيد على نهج تعين الحمل المتعارف اذ اشتبه انما وقع
بين مفهوم الاسد ومفهوم الرجل الشجاع بمعنى ان زيدا اشبه من جهة انه رجل شجاع بالحيوان المفترس لا من
حيث الخصوصية واستعير لفظ الاسد الموضوع له لمريد من انه رجل شجاع لا من حيث الخصوصية فلفظ اسد في هذا التركيب
مجاز من حيث اريد منه الرجل الشجاع وحقيقة من حيث اطلاقه على فرد منه فاطلاق اسد على زيد له
جهتان من احدهما مجاز وهو اطلاقه عليه من حيث انه رجل شجاع ومن الاخرى حقيقة وهو اطلاقه عليه
من حيث انه فرد من افراد الرجل الشجاع وهذه الاخيرة بعد جعل الاسد عبارة عن الرجل الشجاع فعلى هذا
المثال لم يوجد الحمل المتعارف للمعنى الحقيقي بالنسبة الى زيد من حيث انه رجل شجاع بل حمله ذاتي فان الرجل الشجاع
ليس من افراد المعنى الحقيقي الا على مذهب السكاكي من باب الادعاء حتى يمكن ان يتحقق حمل الاسد عليه لا يفيد اتحاد
افراده فيه فيظهر ان اطلاق المعنى الحقيقي على المعنى المجازي ليس الا من باب الحمل الذاتي وهو يفيد كونهما وجودا
واحدا ادعاء او هذا معنى انحصار المحمول في الموضوع وانحصار المستعمل في المستعمل فيه فاذا عرفت هذا في الاستعارة
يظهر لك الحال في غيرها من انواع المجاز فان قولنا رعينا الغيث اطلق فيه الغيث على النبات بعنوان
الحمل الذاتي ادعاء يعني ان النبات غيث لا بمعنى انه فرد من افراد الغيث الحقيقي بل هو هو نعم لما اريد
منه النبات الخاص الذي رعوه فاطلاق الغيث بعد جعله بمعنى النبات على الفرد حقيقة من باب
اطلاق الكلي على الفرد بالحمل المتعارف ولا منافات بين كون اللفظ مجازا في معنى وحقيقة في حمله على
بعض افراد ذلك المعنى المجازي من جهة اطلاق الكلي على الفرد اذا تحقق لك هذا واعلم ان استعمال
العام في الخاص بمعنى الكلي في الفرد ان كان من باب الحمل المتعارف بان كان المراد بيان استعمال العام
معنى الخاص في الوجود لا كونهما موجودا واحدا وبعبارة اخرى اطلاق العام على الفرد باعتبار الحصة الموجودة
فيه فهو حقيقة كما بينا لان المجاز لابد فيه من الحمل الذاتي واما اذا اريد الخاص بشرط الخصوصية ومع اعتبار القيد
فلا يمكن فيه الحمل المتعارف اذ لا وجود للا ... بهذا المعنى في الفرد الآخر لاستحالة تحقق الخصوصية في موارد متعددة
ضرورة وامكان صدقه على عمرو بالحمل المتعارف انما هو بانسلاخ الخصوصية ومع الانسلاخ فهو معنى آخر
هو الموضوع له لا هذا المعنى والمراد من الحمل المتعارف حمل المشترك المعنوي على افراده لا من جهة قبيل حمل المشترك
اللفظي على معانيه او حمل المعنى الحقيقي والمجازي على معنيه ومن التامل في جميع ما ذكرنا ظهر لك ان معنى قولنا
ان العام اذا اطلق على الخصوص باعتبار الخصوصية معناه ادعاء كون العام منحصرا في الخاص وغفلة المعترض هنا
تدعوه الى ان يقول لان ذلك فان ارادة الخصوصية هنا لا يمنع استعماله في خصوصية اخرى فلا يفيد الحصر وقد
عرفت بطلانه بان ما يستعمل فيه مع هذه الخصوصية ليس هذا المعنى بل هو المعنى الحقيقي والخصوصية عنه منسلخة بالمرة حتى
استعماله في الخصوصيات المتعددة ولا منافي هذا المعنى المجازي فظهر بطلان قوله وهو لا ينافي تحقق الرجل في غير هذا
الشخص وعلى هذا فدخول اللام الذي يفيد العهد الخارجي حقيقة في امثال دالبه مثل هذا الرجل جزء من المراة
ونحو ذلك وذلك لان اللام للاشارة الى الشي المتصف بمدخولها انما اتصافا فلا يستلزم الحمل الذاتي كما في تعريف

في تعريف الحقيقة او الحمل المتعارف كالعهد الخارجي واما ما كان فلفظ المدخول مستعمل في معناه الحقيقي
ولا ينافي كون ذلك المعرف باللام حقيقة في تعريف الجنس مجازا في العهد الخارجي كما حققنا مع ان الكلام
في كون اللفظ الكلي حقيقة في الفرد او مجازا او لفظ الكلي هو مدخول اللام فلا مدخلية في تحقق هذا الاطلاق اللام
وجزؤها من العوارض فان اشير باللام الى الفرد كما في العهد الخارجي فيتبع المقصود واما اذا اشير الى نفس الجنس
فلا بد ان يراد من مدخوله نفس الطبيعة المراة في الفرد كما اشتهر بينهم من ان المفرد المحلى باللام الجنس اذا
استعمل في ارادة فرد ما ويقال له المعهود الذهني فهو حقيقة غير واضح لان معيار كلامهم في ذلك هو انه من
باب اطلاق الكلي على الفرد وهو حقيقة ولا ريب ان المعرف بلام الجنس معناه الماهية المتحدة المعينة
في الذهن المعراة عن ملاحظة الافراد عموما وخصوصا واطلاقه وارادة الماهية باعتبار الوجود خلاف
معناه الحقيقي فان قلت ان الماهية المعراة عن ملاحظة الافراد لا يستلزم ملاحظة عدمها قلت نعم لكنه
ينافي اعتبار وجود الافراد وان لم ينافي تحققها في ضمن الافراد الموجودة مع انه لا مدخلية للام في دلالة
لفظ الكلي على فرد فيصير اللام ملغاة فان اللفظ الموضوع للكلي من حيث هو كلي مدخول اللام لا المعرف باللام
مضافا الى انه لا معنى لوجود الكلي في ضمن فرد ما لانه لا وجود له الا في ضمن فرد معين مع ان المعرف باللام قد وضع
للماهية المعراة في حال عدم ملاحظة الافراد ولذلك مثلوا له بقولهم الرجل خير من المراة ورخصة استعمالها في حال ملاحظة
الافراد لم يثبت من الواضع كالمشترك في اكثر من معنى لانا يرد هذا في اصل المادة بتقريب انها ايضا
موضوعة للماهية في حال عدم ملاحظة الافراد لانا نقول ان استعمالها في هذا الوجه ايضا مجاز اوما ذكرناه
من كونها حقيقة انما كان من جهة الحمل لا من جهة الاطلاق وهو غير منصور فيما نحن فيه لعدم صحة حمل الطبيعة
والى حمل ان وجود الكلي واتحاده مع الفرد انما يقع في الفرد الموجود الذي هو مصداق فرد ما لا المفهوم
فرد ما والمطلوب هنا من المعرف بلام الجنس هو مفهوم فرد ما ومفهوم فرد ما لا وجود له حتى يتحقق الطبيعة في
ضمنه وبالجملة مقتضى ما ذكروه ان المراد بالمعرف باللام اذا اطلق واريد منه العهد الذهني هو الطبيعة
بشرط وجودها في ضمن فرد ما لا حال وجودها في ضمن فرد ما لا [illegible] في الاعيان الخارجية ولا يمكن
تحصيل لذلك الارادة مفهوم فرد ما من الطبيعة من اللفظ ولا شبهة ان مفهوم فرد ما مغاير للطبيعة المطلقة
ولا وجود له نعم مصداق فرد يتحد معها في الوجود وليس هو مرادا جزما فهذا من باب اشتباه العارض بالمعروض
فان قلت هذا بعينه يرد على قولك جئني برجل فانه اريد فيه الماهية بشرط الوجود في ضمن فرد ما يعني مصداق
فرد ما لا مفهوم فرد ما فلم قلت هنا انها حقيقة ولم نقل فيما نحن فيه قلت كونه حقيقة من جهة ارادة
النكرة الملحوظة في مقابل اسم الجنس وله وضع نوعي من جهة التركيب مع التنوين ونفس معناه فرد ما وهو
ايضا كلي وطلب يرجع الى طلب الكلي لا طلب الفرد ولا طلب الكلي في ضمن الفرد فالمطلوب منه فرد ما من
الرجل لا طبيعة الرجل الحاصلة في ضمن فرد ما الا ان الاتيان بالكلي يتوقف على الاتيان بمصداق فرد ما
وهو فرد معين في الخارج بتعيين المخاطب فلو اردت من قولك جئني برجل بالطبيعة الموجودة في ضمن
الفرد فهو مجاز ايضا لعدم الوجود بالفعل اللازمة لصحة الاطلاق بالفعل بخلاف هذا الرجل مشيرا الى الطبيعة
الموجودة بالفعل في ضمن فرد ما واما مثل جاءني رجل فان اريد منه النكرة فهو بعينه مثل هذا الرجل لانه اطلق
على الطبيعة الموجودة فان الرجل الجائي هو مصداق فرد ما لا مفهومه وطبيعة فرد ما موجود في ضمنه وان
اريد منه اسم الجنس فيتبع ايضا حقيقة لاطلاقه على الطبيعة الموجودة مع هذا كله فالعجب من هؤلاء انهم
اخرجوا العهد الخارجي عن حقيقة الجنس وهو اولى بالدخول ولعلهم توهموا ان ههنا لما اطلق واريد الفرد

بخصوصه فهو مجاز وهو توهم فاسد لان هذا البعض ارادة الخصوصية كما بينا فان قولنا هذا الرجل ايضا من
باب العهد الخارجي الحضوري ولا ريب ان المشار اليه هو المهية الموجودة في الفرد لا ان المراد ان المشار اليه
هو هذا الكلي لا غير حتى يكون مجازا وظني ان توهم القول بكون المعرف بلام الجنس حقيقة في العهد الذهني
انما نشأ من انهم لما رأوا الاحكام المتعلقة بالطبايع على انواع منها ما يفيد حكما للمهية من حسن او قبح او حل
او حرمة ونحو ذلك مثل البيع حلال والربوا حرام والصلوة واجبة والصوم جنة من النار والخمر كذا والخنزير كذا
واللحم كذا وامثال ذلك مما لا يحتاج في تصور معناه وتحققه الى ملاحظة فرد ومنها ما يفيد طلب تحصيل المهية مثل
صم وصل واشتر اللحم وجئني باللحم ونحو ذلك وفي هذه الامثلة يدل الامر على ايجاد المهية في ضمن الفرد والاتيان
بفرد منها دلالة تبعية غير مقصودة بالذات من باب المقدمة وهذا ليس مدلولا حقيقيا للفظ فالمقصود
بالذات من قول القائل اشتر اللحم طلب تحصيل طبيعة اللحم لا بشرط الا ان المشتري من دون التفات الى فرد
لكن يلزمه وجوب كون فرد ما مطلوبا بالتبع وهو عين المعرف بلام الجنس لم يرد من اللفظ فردا ما مطلقا فظنوا
ان هذا المعنى التبعي هو مدلول اللفظ فان قلت ان مراد هؤلاء ايضا هو ما ذكرت لا غير قلت ليس كذلك
بل صرحوا بان المعرف باللام مستعمل في فرد ما لا ان الفعل يحكي بتعلق بوجوب ايجاد فرد ما فان شئت
لاحظ كلام التفتازاني في المطول وقد يأتي المعرف بلام الحقيقة لواحد من الافراد باعتبار عهديته في الذهن
المطابقة ذلك الواحد الحقيقة يعني يطلق المعرف بلام الحقيقة الذي هو موضوع للحقيقة المتحدة في ا
الذهن على فرد موجود باعتبار كونه معهودا في الذهن وجزئيا من جزئيات تلك الحقيقة مطابقا اياها
كما يطلق الكلي الطبيعي على كل من جزئياته الى آخر ما ذكره وصرح في موضع آخر بانه انما اطلق على الفرد الموجود
منها باعتبار ان الحقيقة موجودة فيه وفي موضع آخر وحاصل انه اسم الجنس المعرف باللام اما ان يطلق
على نفس الحقيقة من غير نظر الى ما صدقت الحقيقة عليه من الافراد وهو تعريف الجنس والحقيقة ونحوه علم الجنس
كاسامة واما على حصة غير معينة وهو العهد الذهني ومثله النكرة كرجل واما على كل الافراد وهو الاستغراق
ومثله كل مضافا الى النكرة وقد صرح بذلك في مواضع آخر ثم قال في آخر كلامه فان قلت المعرف بلام ا
الحقيقة وعلم الجنس اذا اطلقا على واحد كما في ادخل السوق ورأيت اسامة مقبلة احقيقة هو ام مجاز
قلت بل حقيقة اذ لم يستعمل الا فيما وضع له الى ان قال وسيتضح هذا في مبحث الاستعارة وحاصل ما ذكره هنا
ان لفظ الاسد لم يوضع للرجل الشجاع لا لمعنى عام يشمل الرجل الشجاع والحيوان المفترس كالحيوان المجترى
والا لكان استعمال الاسد في الرجل الشجاع في قولنا رأيت اسدا يرمي حقيقة لا مجازا لغويا نقل هذا عن
الجمهور واستشهد بذلك على ان استعمال العام في الخاص حقيقة كما اذا رأيت زيدا فقلت رأيت انسانا
او رجلا فلفظ انسان ورجل لم يستعمل الا فيما وضع له لكنه قد وقع في الخارج على زيد وكذا اذا قال القائل
اكرمت زيدا او اطعمته فقلت نعم ما فعلت ثم قال وقد سبق في مبحث التعريف باللام اشارة الى الحقيقة
وهذا الكلام كما ترى يشهد بانه اراد ان المعرف بلام الجنس اذا اطلق على فرد ما يكون حقيقة وحاصل انه
احتمل لو اريد من المعرف بلام الجنس فرد ما بلحاظ الطبيعة التي توجد في ضمن فرد ما فهو مجاز وهم يقولون انه حقيقة
فتبصر بعين الاعتبار وانظر الى ما قيل لا الى من قال لا يقال كيف تجري على مخالفة ائمة الفن في ذلك
وهذا من مباحث الالفاظ لانا نقول هذا الكلام مبني على اجتهادهم في فهم اطلاق الكلي على الفرد وليس
ذلك امرا مقصورا على النقل بل فيه للفكر والاجتهاد مدخلية فتفكر وتدبر مع ان الفاضل الجلبي نقل
الاعتراض على دعوى الحقيقة فالقول به ايضا عن غير مضاف الى ما يظهر من غيره ايضا وحاصل انهم

انهم ان ارادوا ان مثل ادخل السوق واشتر اللحم او نحو ان الانسان لفي خسر لتعريف الجنس ولكن
الفعل يحكم بسبب المقام ان اتيان فرد ما مطلوب بالتبع وهو حقيقة من جهة انه مستعمل في نفس الموضوع
له وهو الجنس فنعم الوفاق لكنه غير موافق للكلمات المتقدمة فانها صريحة في الاطلاق على الفرد وما يتوهم
من الفرق بين الاطلاق والاستعمال بان الاطلاق يطلق على ما هو غير مقصود بالذات بخلاف الاستعمال
وهو كلام يرجع حاصله الى ما ذكرنا من الدلالة التبعية فلا ريب ان رجلا في قولنا جاءني رجل من اقصى
المدينة ليس من هذا القبيل وكذلك رأيت رجلا ونحو ذلك فكيف يجوز تحقيق المقام على ما يذكره في باب
الاستعارة وان ارادوا انه اطلق واريد منه فرد ما او جميع الافراد وهو حقيقة لوجود الكلي في ضمنها
مثل رأيت انسانا ومثل جاءني رجل فهو مجاز لا حقيقة لاستعمال اللفظ في غير ما وضع له كما بينا فغاية الامر
ان وجود الكلي في ضمن الفرد علاقة المجاز وكذا مناسبة الكلي لفرد ما علاقة له بقي الكلام في بيان مطلب
من قال ان صيغة افعل حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو الطلب الراجح لانه قد
استعمل فيهما فلو كان حقيقة في احدهما او كليهما لزم المجاز والاشتراك فهو للقدر المشترك وما اجيب عن ذلك
بانه يلزم على هذا تعدد المجاز لو استعمل في كل منها لان استعمال ما هو موضوع للكلي في الفرد مجاز وما رد به من ان
ذلك اذا اريد الفرد مع قيد الخصوصية لا مطلقا فانه لا يخلو عن اشكال واغلاق وذلك لان صيغة
مشتملة على مادة وهيئة ووضعها بالنسبة الى المادة عام والموضوع له عام واما بالنسبة الى الهيئة فهي متضمنة
لاسنادين احدهما اسناد الفعل الى المتكلم من حيث الطلب والثاني اسناده الى المخاطب من حيث قيام
الفعل به وصدوره عنه ووضعه بالنسبة اليها وضع حرفي والمتصف بالوجوب والندب والرجحان هو
النسبة الطلبية الصادرة من المتكلم فعلى هذا فالموضوع له كل واحد من الجزئيات على التحقيق في وضع
الحروف فاذا استعمل الصيغة في الموارد الخاصة فهي مستعملة بنفسها فيما وضع له لا انها من قبيل استعمال ا
العام في فرده بل هو استعمال اللفظ الموضوع باعتبار معنى عام للجزئيات الخاصة في تلك الجزئيات
فكما ان كل طلب خاص من متكلم خاص ونسبة الفعل الى كل مخاطب خاص نفس الموضوع له للصيغة و
استعمال الصيغة فيها مثل ان زيدا اذا قال لعمرو اضرب او لبكر او قال لخالد اضرب وهكذا فكل منها استعمل
فيما وضع له فكذلك الهيئة الطارية للنسبة في هذه المواضع من الوجوب والندب او لطلب الراجح
ايضا راجع الى نفس ما وضع له فلا يصح القول بان ذلك استعمال العام في الخاص حتى يتفرع عليه
الجواب المذكور ايضا فعلى هذا القول ان قلنا بان الصيغة موضوعة لجزئيات الطلب الحتمي الايجابي
بعد تصور ذلك المفهوم الكلي حين الوضع وجعله آلة لملاحظة الموضوع له فاذا استعمل في مورد خاص
لافادة الايجاب مثل ان يقول زيد لعبده افعل كذا فهو مستعمل في نفس ما وضع له وهكذا في ا
الندب وهكذا الطلب الراجح ولا فرق فالمستدل في هذا المقام ان اراد ان الملحوظ حين الوضع
هو الطلب الراجح بمعنى عدم ملاحظة الوجوب والاستحباب والغفلة عن وجه الرجحان وكيفيته
ويكون افراده ح ايضا الطلبات الراجحة الصادرة من خصوصيات المتكلمين بدون قصد
ندب وايجاب فان كان هذا ممكنا بالنظر الى الطلب وان كان المطلوب لا يخلو في نفس الامر
عن احدهما فلا يخفى ان الافراد ح انما يتشخص ويتميز بتميز المتكلمين والمخاطبين لا باعتبار الطلب
وملاحظة الوجوب والندب فلو استعمل في الوجوب او الندب فيكون مجازا او ان اراد القدر
المشترك المنتزع من الوجوب والندب بمعنى الامر الدائر بين الامرين ح يصح كلام المستدل منا انه

حقيقة فيهما على المختار في الموضوع له ويظهر بطلان كلام المجيب لعل المستدل اراد ذلك نعم لو فرض في استعمال
الصيغة في القدر المشترك بين الامرين بالمعنى الاول اعني الطلب الراجح الخالي عن ملاحظة الوجوب والندب
وعدم الالتفات اليهما اصلا فيكون مجازا كما يلزم هذا لو قيل بوضعها للوجوب فقط او الندب فقط ايضا
فعليك بالتأمل في موارد اطلاق الكلام وتميز انواعها واقسامها حتى لا يختلط عليك الامر هدانا الله
واياك الى الصراط المستقيم الرابعة مقتضى ما ذكرنا من التقرير في الجمع او لا ان يكون عموم الجمع بالنسبة الى
الجماعات كالمفرد بالنسبة الى الافراد فان جنس الجماعات اذا عرف بلام الجنس واريد الاستغراق لا بد ان
يراد منه استغراقه لجميع ما يصدق عليه مدخوله فيكون عمومه شمول الجماعات فيكون معنى جائني الرجال جائني
كل جماعة من جموع الرجال واورد عليه بان ذلك يستلزم جواز صحته اذا لم يجئه رجل او رجلان وردّ بانه
رجلا او رجلين اذا انضم الى غيرهما يصدق جائني او بعضهم بغير انضمامها جمعا آخر فلم يصدق مجيء كل جمع من الجموع
والمراد ثبوت الحكم لآحاد كل جمع لا لمجموع كل جمع حتى لا ينافي خروج الواحد او الاثنين فلا يصح جائني
جمع من الرجال باعتبار مجيء فرد او فردين واورد عليه ايضا بان ارادة ذلك يستلزم تكرارا في مفهوم الجمع
المستغرق لان الثلثة مثلا جماعة فيندرج فيه بعضها وجزء من الاربعة والخمسة وما فوقها فيندرج فيه ايضا
في ضمنها بل نقول الكل من حيث هو كل جماعة فيكون معتبرا في الجمع المستغرق وما عداه من الجماعات
مندرجة فيه فلو اعتبر كل واحد واحد منها ايضا لكل لكان تكرارا محضا ولذلك ترى الائمة يفسرون
الجمع المستغرق اما بكل فرد فرد واما بالمجموع من حيث المجموع واورد عليه اولا بالنقض بقوله تعالى كل
حزب بما لديهم فرحون وكلما دخلت امة لعنت اختها ونحو ذلك وفيه ان الحزب والامة في الآيات
قد اعتبرت منفردة منفردة ولم يعتبر فيه للاحزاب المتداخلة باعتبار مفهوم الجزئية حكم على حدة و
هكذا في الامة فاليهود امة والنصارى امة والمجوس امة وان كان يصدق على كل واحد من اصناف اليهود
امة ايضا وهكذا غيرهم وثانيا بالحل وجوابه انه ان اريد بالتكرار ان من يحكم باكرام العلماء لا بد ان يلاحظ
ثبوت الحكم للثلثة مرارا متعددة فهو باطل جزما وان اريد انه لا بد ان يكون الحكم ثابتا في نفس الامر مرارا
متعددة بحسب مقتضى اللفظ مع انه ليس كذلك فهو ايضا ممنوع وان اريد ان لنا ان نعتبر دخول الثلثة
في الحكم باعتبارات فلا يضر على انه يجوز ان يشترط في عدم تداخل الجماعات واجزائها لئلا يلزم التكرار
المذكور فاعتبار العموم بالنسبة الى كل فرد فرد انما يكون مع بطلان الجمعية واعتبار بالنسبة الى واحد من
الجموع مع بقائه على حالته الاصلية من اعتبار الجمعية والظاهر انه ايضا يفيد عموم الافراد ضمنا واما اعتباره
بالنسبة الى المجموع من حيث المجموع فلا يفيد ذلك فيصح ان يقال للرجال عندي درهم على هذا اذا كان ا
الكل مشتركا في استحقاق واحد ولا يثبت به لكل واحد منهم درهم اذا تمهد هذه فنقول اما الجمع ا
المعرف باللام فالظاهر انه لا خلاف بين الاصوليين في افادته العموم ولا يضر في ذلك ما ذكرنا من جواز
ارادة الجنس والعهد وغيره كما هو الظاهر ان المتبادر هو العموم الافرادي لا الجمعي والمجموعي فينسلخ منه معنى الجمعية
فالظاهر ان هذا وضع مستقل للهيئة التركيبية على حدة وصار ذلك سببا لهجر المعنى الذي كان يقتضيه الاصل
المقرر في المقدمات من ارادة جنس الجمع على طريق المفرد المحلى وكيف كان فالدليل قائم على كونه حقيقة
في العموم فيكون في غيره مجازا وادلته ليس الا اتفاق ظاهرا والتبادر وجواز الاستثناء مطردا لا يقال جواز الا
ستثناء لاحتمال ارادة العموم وذلك لا يفيد ارادة العموم عند المتكلم لانا نقول المراد من جواز الاستثناء جوازه
بالنظر الى ظاهر اللفظ مطلقا في كل مقام لم تقم قرينة على خلافه لا الجواز العقلي بسبب امكان ان يكون مورد

مورد الاستثناء كما لا يخفى واما دلالة جواز الاستثناء مطردا على العموم فقد مر وكذا الجمع المضاف عند جمهور
الاصوليين ومن فروع المسئلتين ما لو اوصى للفقراء او فقراء البلد فان كانوا محصورين صرف اليهم جميعا
مع الامكان والا فيصرف الى الثلثة فصاعدا لان المقام قرينة عدم ارادة الحقيقة واما المفرد المعرف
باللام فقيل بافادة العموم وقيل بعدمه وطريقة تقسيمهم الجنس المعرف باللام الى اقسامه يقتضي القول
بكونه حقيقة في الجميع لكن لا على سبيل الاشتراك بل من استعمال الكلي في الفرد كما اشرنا اليه وقد
يستشم من بعضهم القول بالاشتراك اللفظي واما القائل بافادة العموم فمذهبه انه حقيقة في الاستغراق
ولعله يدعي وضع الهيئة التركيبية للاستغراق والاظهر عندي كونه حقيقة في الجنس للتبادر في الخالي عن
القرينة العهد والاستغراق والمدخول موضوع للماهية لا بشرط اذا خلا عن التنوين واللام واللام
موضوع للاشارة والتعيين لا غير فمن يدعي الزيادة فعليه بالاثبات وحاصل هذا الاستدلال يرجع
الى اعتبار الوضع الافرادي في كل واحد من اللام والمدخول والرخصة النوعية في مجرد التركيب مع قطع
النظر عن خصوصيات التركيب فلا يرد ان هذا اثبات اللغة بالترجيح الا انه يمكن ان يقال بعد الرخصة
النوعية الحاصلة في انواع الاشارة احتمال ارادة المتكلم بالنسبة الى الكل متساوية فلا يجري اصل العدم في
واحد منها والكلام في ان مدخول اللام حقيقة في الطبيعة لا بشرط والاصل الحقيقة لا يثبت الحقيقة
في الهيئة التركيبية فالاولى التمسك بالتبادر نعم يمكن الاستدلال لهذا في مقابل من يعرف يكون تعريف
الجنس معنى له اما متوحدا او بكونه احد المعاني المشترك فيها اللفظ الزاما بان يقال كونه حقيقة اتفاقي
والاصل عدم غيره والمجاز خير من الاشتراك ويبقى الكلام مع من يدعي كونه حقيقة في الاستغراق و
سيبطله ان شاء الله نعم ويدل عليه ايضا عدم اطراد الاستثناء بمعنى انه لا يصح في العرف في كل موضع وان
لم توجد هنا قرينة ارادة خلاف العموم ايضا لقبح جائني الرجل الا البصري او اكرم الرجل الا السفهاء
واما الاستدلال بجواز اكلت الخبز وشربت الماء وعدم جواز جائني الرجل كلهم فضعيف لان عدم
امكان جميع الاخبار وشرب جميع المياه قرينة على عدم العموم وعدم جواز التأكيد بما يؤكد به العام
لعله مراعاة للمناسبة اللفظية واحتجوا بما حكاه بعضهم عن الاخفش اهلك الناس الدرهم البيض
والدينار الصفر واجيب عنه بانه لا يدل على العموم لان مدلول العام كل فرد ومدلول الجمع مجموع
الافراد وفيه ما فيه لما عرفت من ان عموم الجمع ايضا افرادي وبقوله تعالى ان الانسان لفي خسر
الا الذين امنوا وفيه ان ما يدل على كون اللفظ للعموم اطراد الاستثناء في جميع ما يحتمل اللفظ للعموم وغيره
على السوية لا مطلق جواز الاستثناء والاستثناء ههنا قرينة على استعمال اللفظ في الاستغراق مجازا ومن ذلك
يظهر التحقيق في الجواب عن الاول ايضا فان التوصيف بالعام قرينة على ارادة الاستغراق ونحن
لا ننكر مطلق الاستعمال ومما يلي في الجواب عن الوجهين ان الظاهر انه لا مجال لانكار افادة المعرف
باللام العموم في بعض الموارد حقيقة ودلالة ارادة التعريف على الاستغراق حقيقة وكونه احد معانيها
مما لا يظهر فيه خلاف بينهم فاما الكلام في انما هو في دلالته على العموم مطلقا بحيث لو استعمل في غيره لكان
مجازا على احد صيغ العموم التي هذا شأنها والدليل لا يثبت الا افادته العموم في الجملة وهو غير متنازع
فانما هو مبني على الاشتراك اللفظي وعلى اطلاق الكلي على الفرد وقد عرفت بطلانهما ثم اعلم انا وان ذهبنا الى
ان اللفظ لا يدل على العموم لكنه لازم ما اخترناه من كونه حقيقة في تعريف الجنس اذ الحكم اذا تعلق
بالطبيعة من حيث هي والمفروض انها لا تنفك عن شيء من افرادها فيثبت الحكم لكل افرادها فهذا القول

بانّ الطبايع انّما يصير متعلّق للاحكام باعتبار وجودها كلام ظاهر بل الطبايع بنفسها يصير متعلقا للاحكام وهو
متصفا بالحسن والقبح وغاية ما يمكن ان يق انه لا وجود لها الّا بالافراد وفيه انّا نقول بتعلّقها بها لا بشرط شيء
لا بشرط ان لا يكون معها شيء حتى لا يمكن بها وان تمكن المكلف من الاتيان بها في ضمن الفرد فيصدق عليه
انه متمكن منها كما اشرنا في مبحثه ولا فرق بين تعلق الامر به او تعلق الحلّ والجواز والحرمة ونحوها ثم بعد الامتثال
بفرد في الاداء يسقط التكليف وذلك لا يستلزم عدم التخيير في الاتيان بايّ فرد يمكن حصول الطبيعة
في ضمنها واما في مثل احلّ الله البيع فلا سقوط للحلّ والجواز بمجرد ثبوته لفرد منه او افراد ومن لا يجوز تعلق الحكم
بالطبايع فقد سلك هنا مسلكا آخر في استفادة العموم اذا وقع لمفرد المحلّى في كلام الحكيم فقال بانّ الطبيعة
لما لم يكن تعلق الحكم بها ولا عهد خارجي يكون مراد بالفرض فلا فائدة في ارادة فرد ما للزوم الاغراء بالجهل
فتعيّن ارادة الاستغراق وهذا الكلام يجري على مذاق من يقول بالاشتراك اللفظي وغيره واما المفرد المضاف
فالظاهر انّ المراد به الطبيعة فيستفاد منه العموم باعتبار الطبيعة على ما اخترنا وباعتبار الحكمة على التقرير
الآخر ثم انّ الشهيد الثاني قال في تمهيد القواعد اذا احتمل كون ال للعهد وكونها لغيره كالجنس او العموم
حملت على العهد لاصالة البراءة عن الزائد ولانّ تقدمه قرينة مرشدة اليه ومن فروعها لو حلف لا يشرب
الماء فانه يحمل على المعهود حتى يحنث ببعضه اذ لو حمل على العموم لم يحنث ومنها اذا حلف لا يأكل البطيخ قال
قال بعضهم لا يحنث بالهندي وهو الاخضر وهذا انّما يتم حيث لا يكون الاخضر معهودا عند الحالف اطلاقه عليه والّا
مفيدا ومنها الحالف لا يأكل الجوز لا يحنث بالجوز الهندي والكلام فيه كالسابق اذ لو كان اطلاقه عليه معهودا
في عرفه حنث به الّا انّ الغالب خلافه بخلاف فانه على العكس **اقول** بعد الاغماض عمّا بينّا من انه حقيقة
في الجنس واصالة الحقيقة يقتضي ارجاعه الى ارادة الماهية نقول انّ اصالة البراءة لا يقتضي الحمل على العهد مطلقا
اذ قد يقتضي الحمل على الجنس او العموم فاذا قال الشارع يجوز السجود على الحجر فاذا جوّزنا السجود على ايّ حجر كان فلا
يجب علينا التكلّف بتحصيل المعهود لو فرض حصول غير المعهود مثل القفا طبس وامثلته في احكام الشرع كثيرة مع
انّ ما ذكره في حكاية شرب الماء من المناقشة في عدم كونه مثالا لما نحن فيه اذ العهد فيه انّما هو في الشرب
لا في الماء يقتضي خلاف ما ادّعاه **وبالجملة** فاصالة البراءة قد يقتضي الحمل على المعهود كما في المثالين الاخيرين
وقد يقتضي الحمل على العموم مع انّ فيما يقتضي الحمل على العهد انّما يتم ما ذكره في الجنس ان اريد به ما يستلزم العموم
كما حققناه وان اريد ما يشمل المعهود الذهني فلا يوافقه ايضا لانه قد يكون اصالة البراءة مقتضيا للتنكير
وان حمل العهد في كلامه على الاعم من الذهني فمع بعده ايضا لا يتم لانّ اصالة البراءة قد يقتضي الحمل على العموم مع
انه لا يناسب قوله ولانّ تقدمه قرينة مرشدة اليه هذا كله مع انه لا يقتضي ما ذكره الّا عدم ثبوت التكليف في
غير المعهود لعدم العلم بما يريد منه لا انّ المتكلم استعمل اللفظ في العهد فالاولى ان يق في موضع اصالة البراءة
اصالة عدم ثبوت الحكم الّا في المعهود يعني اذا دار الامر بين ارادة الجنس والعهد والعموم فالمعهود مراد بالقطع
لدخوله تحتها والاصل عدم ثبوت الحكم في غيره وح يرد عليه انه لو لم يحتمل الجنس ارادة وجوده في ضمن فرد ما
فانّ المعهود ح غير معلوم المراد جزما نعم لو اريد بالجنس ما يستلزم العموم كما يناسب بقاء فلذلك وجه لكن يبقى
عليه الانظار الأخر واما قوله ولانّ تقدمه قرينة مرشدة اليه ففيه انه ان اراد انه حصل العلم بسبب تقدمه
انه هو المراد او الظن فيكون ذلك قرينة معيّنة لاحد المعاني المشتركة فح لا يبقى احتمال ارادة المعاني
الأخر ولا يناسب ذلك التمسك بمقتضى اصالة البراءة وان اراد انّ التقدم والمعهودية يجوز ارادة العهد
وتصحّحه فهو ليس حينئذ المقام قابلا للاحتمال وتحقيقا للاجمال بسبب ارادة كل واحد من المعاني المشتركة ومجرّد

التابوه

ومجرد صلاحيته ارادة احد المعاني من المشترك لا يرجّح ارادته كما لا يخفى ثم يظهر لك انّ ما لبس المقام
وخلط الكلام في هذا المرام هو ما تعارف بينهم انّ المطلق ينصرف الى الافراد الشايعة فجعل الشهيد الثاني
الافراد الشايعة معهودة وجعل الالف واللام اشارة الى الصنف المعهود والمتعارف في المحاورات ثم عمّم
الكلام في مطلق العهد ونظر انّ التقدم في اللفظ يرشد الى ارادة المذكور سابقا في العهد الذكري والمتعارف
والاصطلاح يرشد الى ارادة الافراد المتعارفة فيما كان العهد من جهة ذلك فعلى هذا يكون التقدم قرينة
معيّنة للارادة لا لمجوّزه ويرد عليه ح مضافا الى ما سبق انّ التقدم في الذكر لا يعيّن ارادة المذكور والّا لم يبق
الاحتمال المذكور في صدر المقال واما تعيين المتعارف ذلك فالظاهر انه لا مدخلية للالف واللام
فيه بل هو لانصراف جوهر اللفظ اليه كما بيّنّا انّ المطلق وانصرافه الى الافراد الشايعة فلنقدم الكلام
في معنى انصراف المطلق الى الافراد الشايعة حتى يتضح المرام **فنقول** انّ ذلك لعلّه مبني على ثبوت
الحقيقة العرفية لذلك اللفظ في الافراد المتعارفة بحيث هجر المعنى الحقيقي والمحقق فيما دار الامر بين ان يكون
المراد في كلام الشارع هو الحقيقة العرفية او اللغوية هو تقدم العرف واثبات الحقيقة العرفية دونه خرط
القتاد ولذلك لم يعتبر ذلك علم الهدى وبرّ على اصل الوضع وجرى الحكم في جميع الافراد النادرة واما اذا لم
يثبت الحقيقة العرفية بمعنى هجر اللغوي بل حصل حقيقة عرفية للفظ المعاني المتعارفة مع بقاء المعنى الحقيقي
ايضا فيصير اللفظ مشتركا بين الكل وبعض الافراد ولكن يكون استعماله في احد المعنيين اشهر كما في العين
الى الباصرة والنابعة من ساير المعاني او حصل هناك مجاز مشهور بسبب غلبة الاستعمال فيشكل الحمل على
الافراد الشايعة فقط لعدم مدخلية مجرد الشهرة في احد المعاني المشترك في ترجيحه ولمعارضة الشهرة في المجاز
المشهور باصالة الحقيقة الّا انّ ارادة الافراد الشايعة لما كان متحقق الحصول على ايّ تقدير فتعيّن
ارادته ويصير الباقي مشكوكا فيه وذلك ليس لترجيح المجاز المشهور او احد معنى المشترك بسبب اشتهاره
بل لدخوله في اللفظ على ايّ التقديرين اذا تقرّر هذا **فنقول** انّ العهد الذي جعله معيار الكلام هو هنا
المعنى وهذا لا مدخلية له في اللام الّا ان يكون اللام اشارة الى احد معنى المشترك اللفظي كما اشرنا اليه
مكانه سابقا الّا انه ليس في ذلك كثير فائدة مع افادة جوهر اللفظ ذلك وح يبقى الكلام في تعميم المقام
بحيث يشمل العهد الذكري **قانون** المشهور انّ الجمع المنكّر لا يفيد العموم خلافا للشيخ فقال بافادته
العموم نظرا الى الحكمة والجبائي بحمل المشترك عنده على جميع معانيه احتجوا بانه قابل لآحاد الجماعات
ومنها الجميع ودلالته على الجميع يحتاج الى دليل والدلالة اللفظية مفقودة فانها منحصرة في الثلثة فانتفاء
الاول لبيان معلوم وكذا في الثالث لعدم اللزوم فانّ العام لا يدل على الخاص نعم اقلّ المراتب معلوم المراد
جزما ولا دلالة على ما فوقه احتج الشيخ بانّ اللفظ يدل على القلة والكثرة فاذا صدر عن الحكيم ولم يبيّن القلة
نعلم عدم ارادتها فيحمل على ارادة الكل حيث لا قرينة على جزء لئلا يلغو كلام الحكيم واحتج الجبائي بانّا لو حملنا
على الجميع لحملناه على جميع حقايقه فكان اولى واجيب عن الاول بانّ الاقلّ معلوم الارادة جزما فيحمل
عليه ويتوقف في الباقي حتى يتبيّن وهو لا ينافي الحكمة وعن الثاني بمنع كون اللفظ حقيقة في كل واحد من المراتب
بل هو للقدر المشترك بينها مع انّ ما ذكره من لزوم حمل المشترك على جميع المعاني اذا لم يظهر قرينة
على التعيين فهو ممنوع بل التحقيق التوقف والاجمال حتى يظهر المراد **اقول** والتحقيق ان يق الجمع المنكر
يتصور استعماله على صور **الاولى** الاخبار عنه بمثل جائني رجال وله عليّ دراهم **والثانية** الحكم عليه بشيء مثل
احلّ الله بيوعا **والثالثة** الامر بايجاده مثل انفق لنوافل **والرابعة** جعله متعلقا للمأمور به مثل اعط ثلث مالي

الجمع المنكّر

رجالا او علماء او اضفهم فى ايام وصم اياما ونحو ذلك فقد لا يراد من الاخبار معرفة حال المخبر عنه ولا يتعلق
الاسناد والفعل اليه والمقصود بيان تحقق ذلك الفعل من فاعل معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب
كما فى قوله وجاء رجل من اقصى المدينة ففى مثل ذلك لا يقتضى الحكمة حمل اللفظ على العموم اصلا ويبقى فى الجمع
افادة الكثرة ولما لم يتعين من اللفظ فيعلم ان الاقل مراد جزما فالذى يستفيد من المثالين الاولين بعنوان
الجزم هو مجىء ثلث رجال وثبوت ثلث دراهم واما الصورة الثانية فاذا كان المراد بيان الحكم للمبيع
فلا بد من معرفة اشخاصها بصيغة خاصة بها او ما يعمها فلا يتأتى الجواب المذكور فيه وحملها على الاقل
ينافى الحكمة لعدم التعيين الا ان يرجع ذلك ايضا الى الصورة الاولى فيكون الاشكال فى تعيين المبيع
لا فى تعيين المبيع بان يقال لا احتاج ببيان العدد بحيث ينافى الحكمة وهو المقصود بالذات فى هذا
المثال كما فى جاء رجل من اقصى المدينة وانما يحتاج الى البيان فى غيره وهو تعيين اشخاص المبيع كتعيين
الرجل فيحتاج فى المثال المذكور الى ذكر التفصيل وهو خلاف المفروض فان المفروض ان المقصود
فى مثله بيان حكم تشخص المبيع ومعلومية حاله كما هو شأن الحكيم فى بيان الحكم ومما ذكرنا ظهر ان ما اورد على الجواب
المذكور بالنقض بانه اذا احصل عدم المنافات بالحكمة يحمل اللفظ على القدر المتيقن من مدلوله فيجرى ذلك
فى المفرد المعرف ايضا فما وجه حمله على العموم نظرا الى الحكمة لا يتم الا ان ينزل كلام المستدل والمجيب على بعض
هذه الصور لا مطلقا لان ارادة حلية البيع غير معين فى قوله احل الله البيع لا يعقل له فائدة وحكمة اصلا
بخلاف الكلام فى مطلق الجمع المنكر واما الصورتان الاخيرتان فان اريد منهما مثل ما اريد فى قوله نعم
وجاء رجل من اقصى المدينة فالحكمة يقتضى الحمل على العموم وان كنا نتيقن بارادة الاقل بحسب العدد ايضا
وان اريد الاتيان به مع عدم قصد التعيين عند المتكلم فلا يحتاج الى الحمل على العموم اصلا بل يحصل الامتثال
باقل الافراد اذ يحصل الامتثال بايجاد الطبيعة فى ضمن فرد فهو من باب التخيير المستفاد من الامر بالكلى
كما ان قولك جئنى برجل يقتضى الامتثال باتيان اى رجل يكون فكذلك فيما نحن فيه اذ كما ان كل رجل
يصدق عليه انه رجل فكذلك كل رجال يصدق عليه انه رجال ولما كان ذلك فى معنى التخيير والتخيير
بين الاقل والاكثر لا يقتضى الا كون الاكثر افضل فالاقل متيقن المراد فالعمدة فى تحقيق المسئلة ارجاع
الامر الى ان المراد بالجمع المنكر فى الكلام هل هو المعين عند المتكلم المبهم عند المخاطب او مجرد الطبيعة
المبهمة فعلى الاول لا بد ان يحمل على العموم لئلا ينافى الحكمة وعلى الثانى يكتفى بالاقل لاصالة البراءة عن
الزايد وحصول الامتثال بالاقل واما حصول العلم بارادة الاقل وان شك فى الباقى فهو مشترك بين
المعنيين ثم لا بد ان يعرف ان اللفظ اظهر فى اى المعنيين والظاهر فى الصورة الاولى بل المتعين
هو الاول وكذا فى الصورة الثانية واما فى باقى الصور فالاظهر هو المعنى الثانى فيحمل عليه ويكتفى بالاقل
الا ان يظهر من الخارج ارادة التعيين فاما يحمل على العموم او ينتظر البيان ان كان له مجال ثم ان ما ذكرنا
ان الحكمة يقتضى الحمل على العموم فيما يحتاج اليه انما هو اذا لم يكن الاجمال مقتضى الحكمة والا فقد يكون مقتضاها
الابهام اذا لم يكن وقت لحاجة الى البيان ولكن لما كان الاصل عدم تلك الحكمة والظاهر فى اكثر الخطابات
انها وقت الحاجة فيحمل على العموم ثم ان كلام المجيب ظاهر فى ان الاقل متيقن الارادة والباقى مشكوك فيه
وهذا ايضا مطلق فان الامر الدال على التخيير فى ايجاد الطبيعة لا يبقى معه شك فى عدم وجوب الازيد
من الاقل الافراد فقول القائل اعط زيدا دراهم على ما هو ظاهره من تعليق الحكم بالطبيعة المبهمة مطلقا
لا يجعله من باب وجاء رجل من اقصى المدينة نص فى اجزاء ثلثة دراهم ولا يبقى معه شك فى عدم وجوب

وجوب الازيد ثم ان الظاهر ان مراد المجيب فى الحمل على الجميع من حيث انه مجموع معانيه المشترك فيها
لفظا لا من حيث انه هو احد معانيها فعلى هذا يتجه منع عمومه الافرادى والمجموعى كليهما فيتجه الجواب بمنع
الاشتراك اولا وبمنع الظهور فى الجميع ثانيا وبمنع اولوية ارادة الجميع ثالثا والقول بان الحمل على
الجميع احوط معارض بانه قد يكون خلافه احوط وعلى ما ذكرنا فلا يرد ما يقال ان منع الاشتراك اللفظى لا
يضر المستدل اذ يكفيه كون هذه المراتب من افراد الحقيقة وكون هذا الفرد يشمل جميع الافراد وقد ظهر
من جميع ما ذكرنا ان القول بدلالة الجمع المنكر على العموم ليس من جهة دلالة اللفظ حقيقة بل على مذهب
المجيب فى ايضا فان حمله على الجميع ليس من جهة انه احد معانيه بل لانه يشمل جميع المعانى فانقدح من
ذلك انه لا نزاع فى عدم دلالة الجمع المنكر على العموم بجوهره بحيث يكون لو استعمل فى غيره كان مجازا
فتأمل تذنيب الحق ان اقل ما يطلق عليه صيغة الجمع حقيقة ثلثة وقال بعض العامة انه اثنان و — اقل ما يطلق عليه الجمع
القول بعدم جواز اطلاقها على الاثنين مطلقا شاذ ضعيف ولا فرق فى ذلك بين المكسر والسالم
وضماير هما والظاهر انه لا نزاع فى نحو نحن وانا وجئنا لانه موضوع للمتكلم مع الغير ولم يوضع للتثنية
المتكلم لفظا لنا تبادر الزايد على الاثنين عند الاطلاق وعدم تبادر الاثنين ويؤيد ذلك وضعهم
للتمييز بين التثنية والجمع علامات وامارات مثل الالف والنون والواو والنون وغير ذلك
احتجوا بقوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس للاجماع على حجب الاخوين عما زاد عن السدس
فاطلق الاخوة على الاخوين والاصل فى الاستعمال الحقيقة وفيه ان الاجماع انما هو الدال على
المطلوب لا الاية سلمنا لكنه بضم القرينة لا منفردا ومطلق الاستعمال اعم من الحقيقة وبقوله تعالى انا معكم
مستمعون والمراد موسى وهرون وفيه منع الاختصاص بل هو لهما مع فرعون تغليبا مع ان
الاستعمال اعم من الحقيقة كما فى مستمعون وبقوله صلى الله عليه وسلم الاثنان فما فوقهما جماعة وفيه ان المراد حصول فضيلة
جماعة مع انه ورد فى الجراث المؤمن وحده ايضا جماعة اذا لم يكن معه من يصلى معه من ان بيان اللغات — يصلى م
ليس من شأنه ص فالمقصود بيان الحكم وقد يجاب ايضا بان النزاع انما هو فى صيغ الجمع لا فى لفظ الجمع فانه
مطلق ضم شىء الى شىء وفيه ان المتبادر من لفظ الجماعة ايضا الثلثة وما فوقها وكذلك لفظ الجمع
اذا لم يقصد به المعنى المصدرى اعنى الانضمام فالظاهر انها ايضا محل النزاع والذى خارج عن محل — النكرة فى سياق النفى
النزاع مادة ج م ع بمعنى مطلق الضم والالحاق فانه يصدق فى الاثنين حقيقة قانون لا خلاف
ظاهرا فى ان النكرة فى سياق النفى يفيد العموم فى الجملة نفى بعضها بالنصوصية وفى بعضها بالظهورية
اما الاول ففيما اذا وقعت بعد لا الكائنة لنفى الجنس وكذلك اذا كانت صادقة على القليل و
الكثير كشىء وفيما كانت ملازمة للنفى كاحد وابد وبدخوله من ولا فرق بين كون الثانى هو لا اولم
اولما اولن او غيرها واما الثانى فهو ما اذا وقعت بعد ليس وما ولا المشبهتين بليس وقد خالف فيه بعضهم
والحق انها ظاهرة فى العموم ففى الاول لا يجوز ان يقال لا رجل فى الدار بل رجلان وما من رجل فى الدار
بل رجلان وجواز الاستثناء بان يقال لا رجل فى الدار الا زيد لا ينافى النصوصية كما توهم لما لا ينافيها
فيها فى الاعداد بخلاف الثانى فيجوز ان يقال ليس فى الدار رجل بل رجلان وما فى الدار رجل بل رجلان
بان يراد بالتنوين الاشارة الى الوحدة العددية المعينة ويكون النفى راجعا الى الوحدة لكن الظاهر
منه الوحدة الغير المعينة فهو ظاهر فى العموم فالمثال المذكور اخراج عن الظاهر كما لو قيل ما فى الدار رجل
الا زيد واما سلب الحكم عن العموم كقولنا ما كل عدد زوجا فليس حكما بالسلب عن كل فرد وهو مخرج عن هذه

القاعدة كما لا يخفى والظاهر انه لا فرق بين المفرد والجمع والتثنية في ذلك وان الحكم في الظهور والنصوصية
ايضا لا يختلف فيها فقولك لا رجال في الدار ايضا نص في العموم لكنه نص في افراد الجموع وان قلنا بكونه
ظاهرا في عموم الافراد ايضا كالجمع المحلى بلغ معنى الجمعية ولذلك يجوز ان يقال لا رجال في الدار بل رجل
او رجلان بخلاف المفرد كما مر والنهي كالنفي فيما ذكرنا والظاهر ان النكرة في سياق الاستفهام ايضا مثلها في سياق
النفي في افادة العموم وذهب جماعة من الاصوليين الى عموم النكرة في سياق الشرط ايضا وفرعوا عليه ما لو
قال الموصي ان ولدت ذكرا فله الالف وان ولدت انثى فلها المائة فولدت ذكرين او انثيين فيشترك
بين الذكرين في الالف وبين الانثيين في المائة لانه ليس احدهما اولى من الآخر فيكون عاما والاظهر ان
يرجع ذلك الى تعليق الحكم بالطبيعة فعمومه من هذه الجهة كما اخترناه في المفرد المحلى والا فلا يستفاد العموم
من اللفظ واما النكرة في سياق الاثبات فلا يدل على العموم الا بالنظر الى الحكمة في بعض الموارد او يكون
في معرض الامتنان عند بعضهم واما لو كانت مدخولة للامر كاعتق رقبة فيفيد العموم على البدل لا
الشمول وهذا العموم مستفاد من انضمام اصالة البراءة عن اعتبار قيد زائد من الايمان وغيره فالاطلاق
مع اصل البراءة يقتضيان كفاية ما صدق عليه الرقبة اي فرد يكون منه ولذلك يصح الاستثناء منه مطردا
فالفرق بين العام والمطلق ان المطلق من حيث اللفظ لا يدل على العموم بخلاف العام فالعموم
المستفاد من المطلق كالعموم المستفاد من تعليق الحكم على الطبيعة من حيث هي كما مر وهذان والوقوع
في معرض الامتنان والوقوع في كلام الحكيم وامثال ذلك مما يستفاد منها العموم وليس من جهة دلالة اللفظ
بعنوان الوضع بل هو مستنبط من الخارج ولذلك نحملها على الافراد الشايعة لانها هي مورد الاستعمال في
الاطلاقات ولخروج كلام الحكيم عن اللغوية بمجرد ذلك بخلاف ما دل عليه اللفظ بعنوان الوضع فانها
يشمل الافراد النادرة واطلاق كلامهم على ذلك ايضا الا ان بعضهم صرح بعدم دخول الفرد النادر
كما نقله في تمهيد القواعد وليس ببعيد والاولى التفرقة بين الفروض النادرة فيقتصر في المطلقات
ونحوها على الافراد الشايعة ويتعدى في العمومات الى الافراد الغير الشايعة ايضا ان لم يكن في غاية
الندرة واما ما هو في غاية الندرة فنتوقف فيه ويحصل الاشكال فيما يستفاد من تعليق الحكم على الطبيعة
فان الطبيعة لا تنفك عن واحد من افراده الا ان يقال لما كان الحكم على الطبيعة باعتبار وجودها فينصرف
الى الوجود الغالب فتم كيلا نتوهم ان هذا رجوع عن القول بكون الطبايع متعلقا للاحكام كما اشرنا
سابقا ثم انهم ذكروا في مقام الفرق بين المطلق والعام ان المطلق هو الماهية لا بشرط شيء والعام
هو الماهية بشرط الكثرة المستغرقة وهذا لا يخلو عن خفاء فان المطلق على ما عرفوه في بابه هو الحصة الشايعة
في جنسها وبعبارة اخرى هو الفرد المنتشر وقد صرح بعضهم بالفرق بين المطلق والنكرة ايضا بان
المطلق هو الماهية لا بشرط شيء والنكرة هو الماهية بشرط الوحدة الغير المعينة وجعل الشخص المنتشر عبارة
اخرى عنها وغلط من قال بان المطلق هو الدال على واحد لا بعينه وانت خبير بان ذلك ينافي ما ذكروه
في تعريف المطلق واتفاقهم على التمثيل بمثل اعتق رقبة ويمكن توجيه ما ذكروه في الفرق بين العام
والمطلق بان المراد من المطلق هو الماهية لا بشرط والعام هو الماهية بشرط شيء ما بان يقال ان المراد
برقبة في قوله اعتق رقبة هو مثل ما اريد باسد في قول الشاعر اسد علي وفي الحروب نعامة او رجل في
مثل جائني رجل لا امرأة كما اشرنا سابقا ومقتضاه جواز عتق اكثر من واحد في كفارة واحدة
ولكن لما كان الامتثال يحصل بفرد من الكلي سيما اذا كان تدريجي الحصول فلا يعد ما بعد الواحد امتثالا

امتثالا لانه مقتضى الامر ولا يبقى امر بعد الامتثال كما حققناه في الواجب التخييري ومسئلة اقتضاء الامر
للاجزاء فليس الوحدة مرادا من اللفظ بل مستفادة من خارج او يقال ان الطبيعة لا بشرط اذا تصور لها
قيود وشرايط متعددة فتقييده ببعض القيود انما يجعلها مقيدة بالنسبة الى هذا القيد بخصوصه ولا يخرجها
عن الاطلاق بالنسبة الى ساير القيود فالرقبة في قوله نعم اعتق رقبة مع قطع النظر عن التنوين موضوعة
للطبيعة لا بشرط شيء من الوحدة والكثرة والايمان والكفر والصحة والمرض والصغر والكبر والبياض
والسواد كما مرت الاشارة اليه وبعد لحوق التنوين وصيرورته مدخول الامر في هذا الكلام تتقيد بارادة
فرد ما منه وهذا يخرجه عن الاطلاق بالنسبة الى ارادة الوحدة ولكن يبقى بعد مطلقا وماهية لا بشرط بالنسبة
الى ساير القيود ولو قيل اعتق رقبة مؤمنة فيحصل هناك قيدان للطبيعة ويبقى الطبيعة بعد مطلقة
بالنسبة الى ساير القيود وهكذا ومرادهم في باب المطلق والمقيد هو الاطلاق بالنسبة الى غير الوحدة فح
يمكن توجيه كلام بعضهم في الفرق بين المطلق والنكرة ايضا باعتبار الحيثية فرقبة مطلق بالنسبة الى عدم اعتبار
غير الوحدة الغير المعينة ونكرة باعتبار ملاحظة الوحدة الغير المعينة فافهم ذلك واغتنم تنبيه قالوا ان
الكلام في عموم المفرد
عموم المفرد اشمل من عموم المثنى والمجموع وهو في المثنى واضح فان عموم المفرد يشمل كل فرد فرد وعموم المثنى يشمل
كل اثنين اثنين ويخرج فرد منه عن مقتضى الا ان يعتبر منضما الى واحد من فردي الاثنينيات المعدودة
كما اشرنا في عموم الجمع الا انه لا يتم في التثنية المنفية فيصدق لا رجلين في الدار اذا وجد فيها واحد كما لا
لا رجل في الدار واما عموم الجمع فيتم فيه ما ذكروه اذا اردنا منه العموم الجمعي على اشكال فيه ايضا كما اشرنا
واما العموم الافرادي كما بينا انه هو الظاهر في الجمع المحلى فلا يتفاوت نعم قد يتفاوت باعتبار النصوصية
والظهور فالنكرة المنفية في المفرد نص في عموم الافرادي في مثل لا رجل في الدار واما الجمع المنكر المنفي فاما
لا يشمل بعض الآحاد كما يقال لا رجال في الدار بل رجل او رجلان او يكون ظاهرا فيه لو سلخنا عنه الجمعية
والمفرد نص واما في مثل ليس رجل في الدار وليس رجال في الدار فالمفرد ايضا اظهر في الشمول لان فيه
احتمالين ارادة الوحدة المعينة والغير المعينة وفي الجمع احتمالات ثلث العموم كالمفرد باسلاخ
الكلام في ترك الاستفصال
الجمعية ونفي الجمع الواحد واثبات الجماعات ونفي الجمع واثبات الواحد والاثنين واما المفرد المعرف
والجمع المعرف فالامر فيه واضح مما مر لقلة الاحتمال في المفرد وكثرته في الجمع باحتمال ارادة العموم
الجمعي والمجموعي ايضا قانون ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال
نقله في التمهيد عن جماعة من المحققين وقال انه اصل هذه القاعدة من الشافعي ونقل عنه كلاما آخر يعا
رضه ظاهرا وهو ان حكايات الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال
والاظهر انه لا تعارض بينهما وانهما قاعدتان مختلفتا المورد فالاولى هي ما اذا كان جوابا عن سؤال بخلاف
الثاني وتفصيل القول فيهما اما الاولى فهو ان السؤال اما عن قضية وقعت وهي محتملة ان يقع على وجوه
مختلفة واما عنها على تقدير وقوعها كذلك وعلى الاول فاما ان يعلم ان المسؤل يعلم بالحال على نهج
الذي وقع في نفس الامر او لا يعلم سواء علم انه لا يعلم او جهل الحال اما الاول فلا عموم في الجواب بل هو انما
ينصرف الى الواقعة حسب ما وقع في نفس الامر واما الثاني فان كان للواقعة وجه ظاهر ينصرف
اليه اطلاق السؤال فالظاهر ان الجواب ينزل عليه والا فيحمل على العموم لانه هو المناسب للارشاد و
ترك الاستفصال مع تفاوت الحال والاطلاق انصراف الجواب الى اطلاق السؤال يستلزم الابهام و
الاضلال وهذا في علم عدم العلم واضح واما فيما لم يعلم فهو ايضا كذلك لاصالة عدم العلم فكان علوم

المعصوم ع ايضا حادثة وكل حادث مسبوق بالعدم الازلي يقينا ولا يجوز نقض اليقين الا بيقين مثله
للاستصحاب ودلالة الاخبار الصحيحة وما يقال ان ثبوت علمهم بنفس الامر بالجملة مما لا شك فيه وهو ينافي
قولنا لا شيء من العلم بحاصل لهم فثبوت بعض العلوم لهم يقينا ينقض عدم ثبوت العلم لهم بشيء يقينا
فلا يمكن الاستدلال بالقضية الكلية في المقام فهو كلام ظاهري اذ ملاحظة اليقين والشك بالنسبة الى القضايا
المنتزعة عنها فلا يجوز نقض اليقين بعدم كل علم الا بحصول اليقين بحصوله وما يقال ان القضية الجزئية متيقنة
الحصول وان هذا الشك انما حصل من جهة هذا اليقين ونقض اليقين السابق انما هو بالشك الحاصل من يقين
آخر ولا يظهر اندراج هذا الشك في الخبر الوارد في قولهم لا تنقض اليقين بالشك فهو ايضا في غاية الوهن اما
اولا فلانا نمنع كون الشك حاصلا من جهة هذه القضية بل قد يحصل الشك مع عدم العلم بهذه القضية
ايضا واما ثانيا فلان لفظ الشك واليقين عام في الحديث ويشمل جميع الافراد واما ثالثا فلان كل
معلول يستحيل وجوده في الخارج بدون علة وان كانت العلة نفس الشك والوهم فالشك قد يحصل
بسبب حصول الوهم وقد يحصل بسبب امر يقيني وعلى اي التقديرين انما هو مسبب عن شيء يقيني فان بني على ذلك
لا يوجد مورد للرواية كما لا يخفى نعم يمكن توجيه كلام القائل بان من الاشياء ما هو معلوم لهم جزما ومنها ما هو غير
معلوم وقد اختلطا فعدم العلم بكون ذلك من المعلوم لا يوجب جواز الحكم بكونه من غير المعلوم من اجل
استصحاب عدم العلم وفيه ان ذلك انما يتم اذا علمنا بان فيما لا نعلم حاله من الاشياء من جهة المعلومية
لهم وعدمها ما هو معلوم لهم وفيما نحن فيه ثم اذ لا نعلم نحن ان في زمرة ما لا نعلم حاله من المسئولات ما يعلمه
المعصوم ع واما الثالث وهو السؤال عما لم يقع بعد فهو ايضا يحمل على العموم ان لم يكن له فرد ظاهر ينصرف
اليه واحتمال ان يكون المقام مقتضيا للابهام فلعل المسئول اراد الحكم بالنسبة الى بعض الاحوال وترك
بيانه الى وقت الحاجة مع انه خلاف الاصل لا يلتفت اليه مع ثبوت الظهور في العموم فعدم العلم بكون
المقام مقتضيا للابهام يكفي في الحمل على العموم واما الثانية فهو انه اما نقل فعل المعصوم ع سواء علم جهة الفعل
كما لو اخذ مالا عن يد مسلم بانه هدية او لم يعلم كما اخذ المال عن يد آخذ ولم يعلم وجهه فلا يجوز التعدي الا
ان يثبت بدليل من خارج او نقل حكمه في مادة مخصوصة مع احتمال وقوعها على كيفيات مختلفة تختلف
باختلافها الحكم من دون سبق سؤال وهذه مما يقولون لها قضايا الاحوال وانه لا عموم فيها فانها محتملة
لانحصاره في المادة المخصوصة فيصير عن محل الحكم فلا يصح الاستدلال واما التعدي في مثل قوله ع في جواب
الاعرابي كفر حين سئله عن مواقعة اهله في نهار رمضان فهو من جهة فهم العلة كما اشرنا في باب المفهوم
وسيجيء في باب القياس ولنذكر القاعدتين مثالين الاول ان امرأة سئلت عنه ع عن الحج عن
امها بعد موتها فقال نعم ولم يستفصل هل اوصت ام لا والثانية حديث ابي بكرة لما ركع ومشى
الى الصف حتى دخل فيه فقال له النبي ص زادك الله حرصا ولا تعد ولا يجوز الاستدلال بها على جواز
المشي وان كان كثيرا اذ يحتمل ان يكون مشي ابي بكرة قليلا اذ القدر المتيقن هو ما لم يحصل الى
الكثرة عادة **قانون** المعروف من مذهب الاصحاب ان ما وضع لخطاب المشافهة من قبيل يا ايها
الذين آمنوا و يا ايها الناس ونحو ذلك لا يعم من تأخر عن زمان الخطاب بل يظهر عن بعضهم انه اجماع
اصحابنا وهو مذهب اكثر اهل الخلاف وذهب الآخرون الى العموم والشمول والحق هو الاول لنا
ان خطاب المعدوم قبيح عقلا وشرعا وقول الاشاعرة بجوازه مكابرة ناشئة عن قولهم بقدم الكلام
النفسي وجعلهم التكليف من جملته وفيه مع ان الكلام النفسي غير معقول ان التكليف طلب

الى كل واحد واحد من العلوم لا با
لنسبة الى مجموع

نسخة
خطاب المشا

طلب والطلب امر اضافي لنسبي لا يتحقق الا بتحقق المنتسبين والمفروض انعدام المطلوب منه فينتفي تعلق
الطلب بانتفاء المطلوب منه فينتفي الطلب بانتفاء جزئه والقول بحدوث التعلق وقدم الطلب مع انه
لا معنى له لا بد فيه التزام حدوث التكليف لانتفاء الكل في الازل بانتفاء جزئه فيكون الكل حادثا وايضا
جواز التكليف مشروط بالفهم فاذا لم يجز تكليف الغافل والنائم وامثالهم من الصبي والمجنون فا
المعدوم اولى بالعدم وكل ذلك عند القائلين بتحسين العقل وتقبيحه واضح وايضا المفروض كون تلك
الالفاظ موضوعة للحاضرين بحكم نص الواضع والتبادر وصحة سلب الخطابات عن مخاطبة المعدوم والملفق
من الموجود والمعدوم والاصل ارادة الحقيقة ولا يجوز العدول عنه الا مع ثبوت المجاز وهو موقوف على جوازه
اولا وعلى ثبوت القرينة ثانيا اما الاول فلم لما ذكرنا من استحالة الطلب عن المعدوم فان قلت ان الطلب
المعدوم قبيح اذا كان على سبيل الخطاب بتحقيق المنجز لم لا يجوز الطلب عنه على سبيل التعليق قلت اولا ان
الطلب التعليقي ايضا لا يحصل له في المعدوم لاقتضاء الطلب مطلوبا منه موجودا وان حقيقة ذلك يرجع
الى اعلام الموجودين بان المعدومين يصيرون مكلفين بذلك حين وجودهم وبلوغهم لا الطلب
عنهم بالفعل بان يتأتى المطلوب اذا وجدوا وان ذلك ليس من قبيل ائت وزيد نفعلك لكذا وثانيا على
تسليم جواز ذلك وان المراد من التنجيز هو اعلام الموجودين بان المعدومين يصيرون مكلفين وانهم
بتبليغهم ذلك اياهم نقول ان ذلك يستلزم كون جميع الخطابات الشفاهية مجازات ان اريد
التغليب وهو كما ترى وان اريد استعمال اللفظ في الحقيقي والمجازي على البدل فهو غير جائز ايضا على
ما حققناه سابقا وما يقال في دفع ذلك من ان جميع الخطابات معلقة على شرائط التكليف وهي مختلفة
بالنسبة الى آحاد المكلفين فمن حصلت له يدخل تحته وهذا امر واحد لا تعدد فيه فلا يلزم استعمال
اللفظ في المعنيين الحقيقي والمجازي ففيه ان التحقيق ان الخطابات المشروطة لا تتعلق بفاقد
الشرائط قطعا كما حققنا سابقا والتعليق لا يصح من العالم بالعواقب وقد بينا في مباحث الاوامر
معنى الوجوب المشروط فلا يفيد في الخطابات المطلقة لا تتعلق الا بالواجدين والغرض من التعليق
بالشرط هو اعلام الحال وان الفاقد للشرط اذا صار واجدا فيتعلق به الحكم ح وقد بينا سابقا
ان الاصل في الواجبات هو الاطلاق حتى يثبت التقييد بدليل فلم يتعلق المطلقات الا بمن وجد
الشرائط الثابتة سواء قارن ذكر الشرط لاصل الخطابات او ثبت من دليل خارج فثبت لزوم
ارادة المعنيين الحقيقي والمجازي في الخطابات المتنازع فيها على ما ذكرت بخلاف الخطابات
المشروطة ويبطل التنظير والمقايسة واما الثاني فمعدوم لان المفروض انتفاء الدليل عليه والاشتراك
في اصل التكليف مع كون الرسول مبعوثا الى الكافة لا يثبت الخطابات كما لا يخفى ومما ذكرنا
يظهر ان القول بان تلك الخطابات بالنسبة الى المعدومين من باب المكاتبة والمراسلة الى النائي
فكما انه يجوز الخطاب في الكتاب الى من لا يصل اليه الا بعد سنة او ازيد فكذا يجوز للعالم بالعواقب
مخاطبة من سيوجد ولو بعد مدة فهذا الكتاب لا وجه له لان الكلام في المكاتبة والمراسلة بعينه هو
ما ذكرنا لانها لا يصح الا الى الموجود الفاهم اذا اريد منه الطلب الحقيقي والا فيكون المراد من المكاتبة
ايضا هو العمل على ما يشتمله من الاحكام من باب الوصية لا التكلم والتخاطب مع ان احتمال ذلك
لا يكفي ولا بد للمدعي ان يثبت ذلك فان قلت فاذا امتنع الخطابات ولو على سبيل المجاز فما الذي
يثبت التكاليف للمعدومين حين وجودهم وبلوغهم قلت اخبر الله رسوله بانهم اذا وجدوا يصيرون

مخاطبين مكلفين بهذه الاحكام واخبر رسوله خلفائه وهكذا ولا يلزم من ذلك اخبار المعدوم حتى يلزم المحذور القبيح السابق الوارد في خطاب المعدوم لان ذلك اخبار الموجود بحال المعدوم وذلك معنى ادعائهم الاجماع على الاشتراك فالحاصل انا لا نقول بمخاطبة المعدومين بهذه الخطابات لا حقيقة ولا مجازا بل نقول باشتراكهم معهم في الحكم بدليل آخر من الاجماع والضرورة والاخبار الواردة في ذلك المدعى فيها التواتر من غير واحد فان قلت لو قلنا بجواز شموله للمعدومين مجازا بمعنى اخبار الموجودين بان المعدومين مكلفون بذلك بقرينة اشتراكهم في التكليف الثابت بالاجماع والضرورة او قلنا بعدم شموله اصلا وقلنا بالاشتراك من دليل آخر مثل الاجماع والاخبار الواردة في هذا فاى ثمرة للنزاع بين القول بكونه حقيقة في الاعم او مجازا في خطاب المتلقي من الموجود والمعدوم او عدم الشمول اصلا وثبوت الاشتراك من الخارج قلت يظهر الثمرة في فهم الخطاب فان خطاب الحكيم بماله ظاهر وارادة غيره بدون القرينة قبيح وان قلنا بتوجه الخطاب الى المعدومين فلابد لهم ان يبنوا فهم الخطاب على اصطلاحهم وليس عليهم التفحص عن اصطلاح زمن الخطاب ولا يجوز لهم ذلك بخلاف ما لو اختص الخطاب بالحاضرين فيجب على المتأخرين التحري والاجتهاد في تحصيل فهم المخاطبين وطريقة ادراكهم ولو بضميمة الظنون الاجتهادية ومنها اصل عدم النقل واصل عدم السقط والتحريف وعدم القرينة الحالية الدالة على خلاف الظاهر وامثال ذلك وربما يذكر هنا ثمرة اخرى وهو ان الشرط اشتراك الغائبين للحاضرين في الشرايع والاحكام مع قطع النظر عن الورود بخطاب الجمع هو ان يكون من صنف واحد فوجوب صلوة الجمعة مثلا على الحاضرين مع كونهم يصلون خلف النبي صلى الله عليه وآله او نائبه الخاص لا يوجب وجوبه على الغائبين الفاقدين لذلك لاختلافهم في الصنفين من حيث انهم مدركون للسلطان العادل او نائبه بخلاف الغائبين فعلى القول بشمول الخطاب للغائبين يمكن الاستدلال باطلاق الآية على نفي اشتراط حضور الامام او نائبه الخاص بخلاف ما لو اختص بالحاضرين لانهم واجدون للسلطان العادل او نائبه فلا يمكن التعدي عنهم الى الغائبين الفاقدين لاختلافهم في الصنف وانت خبير بما فيه اذ اعتبار الاتحاد في الصنف لا يجده فلم ولا يحيط بيانه رفع احتمال مدخلية كونهم في عصر النبي صلى الله عليه وآله او انهم كان صلوتهم خلفه وامثال ذلك في الاحكام الشرعية وحصول التفاوت بذلك وعدم الحكم باشتراك الغائبين معهم من جهة هذه المخالفة والتفاوت مما يهدم اسس الشريعة والاحكام رأسا كما لا يخفى ومدخلية حضور السلطان او نائبه فيما نحن فيه على القول به انما هو من دليل خارج من اجماع او غيره فح نقول لو اورد على القول باشتراط السلطان او نائبه باطلاق الآية واستدل به على ابطال الاشتراط ان وجه عدم التقييد في الآية بهذا الشرط كون الخطاب مختصا بالحاضرين وورود الآية مورد الغالب وهو حصول الشرط يومئذ فالواجب بالنسبة اليهم مطلق بالنظر الى هذا الشرط نعم لو كان الخطاب شاملا للغائبين لتم الاستدلال باطلاق الآية في رفع الاشتراط للزوم القبيح بايراد المطلق وارادة المشروط والحاصل ان القول بان الاجماع ثبت على الاشتراك الا فيما وقع فيه النزاع لا معنى له الا لزوم ادعاء الاجماع في كل واحد واحد من المسائل المعلومة اشتراك الفريقين فيها والقول بان شرط الاشتراك اتحاد الصنفين المستلزم لبيان امر وجودي هو ما به الاشتراك بينهما لا يمكن تفسيره بان المراد ان الفريقين مشتركان الا ما وقع النزاع فيه فيكونان متحدا وما وقع فيه النزاع مختلفا فتحقيق المقام ان المستفاد من الادلة هو ثبوت الاشتراك مطلقا ولزوم ادعاء الاجماع بالخصوص في كل واقعة مجازفة والواجب المشروط مطلق بالنسبة الى واجد الشرط ومنتف بالنسبة الى الفاقد ولا مدخلية له في ذلك

لزمان الحضور والغيبة من حيث لو وجد الغائب الشرط يصير الواجب بالنسبة اليه مطلقا كما لو فقد الواجد في زمان الحضور وقد يحصل الاشتراط بنفس زمان الحضور فيظهر التفاوت انما كان من جهة زمان الحضور وان ذلك صارت سبب الاختلاف الصنف فلو فرض من زمان النبي صلى الله عليه وآله اسر جماعة من المسلمين بغتة في ايدي الكفار واذهبهم الى البلاد الكفر من دون رخصة صلى الله عليه وآله اياهم في صلوة الجمعة فلا ريب انه لا يجب عليهم صلوة الجمعة على القول بالاشتراط ولو فرض ظهور صاحب الزمان عليه السلام اليوم او نائبه الخاص فلا ريب انه يجب على من ادركه اقامة الصلوة فمآل الكلام الى ان الفارق والموجب لعدم الاشتراك هو وجدان الشرط وفقدانه لا الغيبة والحضور فبعد ثبوت الاشتراط فلا فرق بين القول بشمول الخطاب للمعدومين وعدمه فالكلام انما هو في اثبات الاشتراط وعدمه وكون مجرد احتمال مدخلية كونهم مدركين خدمة النبي صلى الله عليه وآله ومصلين خلفه مثبتا للشرط كما ترى اذ امثال ذلك مما لا يجعل ولم يجعل احد بذلك في غير ما نحن فيه وبعد تسليم الشرط فلا فرق بين الفريقين نعم على القول بالاشتراك مطلقا بمعنى ان الواجب مطلق مع وجود الشرط مطلقا ومشروط مع فقده مطلقا ولكن وقع النزاع في ثبوت الشرط فاذا استدل النافي للشرط على المثبت باطلاق الآية فيمكنه ح الرد بان الخطاب مخصوص بالحاضرين مجلس الخطاب والاطلاق بالنسبة اليهم لعله لكونهم واجدين للشرط حين الخطاب ونحن فاقدون له فلا يجب علينا ولو كان الخطاب مع الغائبين ايضا لكان واجبا مطلقا لقبح الخطاب من الحكيم بماله ظاهر وارادة خلافه فالمستدل باطلاق الآية يريد نفي الاشتراط مطلقا والمجيب بان الخطاب مخصوص بالحاضرين يريد دفع دلالة ذلك على ما ادعاه لا اثبات الاشتراط مع كون ذلك خطابا بالحاضرين وهو صنف مخالف للغائبين فلابد للمستدل للاشتراط التمسك بدليل آخر فاذا عورض ذلك الدليل بهذا الاطلاق ويجاب بان الاطلاق ليس متوجها الى الغائبين فيرجع الثمرة الى فرع من فروع الثمرة الاولى وهو ان الخطاب اذا كان مع الغائبين فيجب ان يعملوا على مقتضى ظاهر الخطاب وهو الاطلاق كالحاضرين بخلاف ما لو لم يكن كذلك وبالجملة حاصل مرادهم من ذكر هذه الثمرة بعد تفسير اشتراط اتحاد الصنف بعدم كونه مما وقع فيه النزاع او وقع الاجماع على عدم الاتحاد انه لا نزاع ان صلوة الجمعة مثلا واجبة على المشافهين لانهم كانوا يصلون مع النبي صلى الله عليه وآله وعلى كل من هو مثلهم في وجود المنصوب من المعدومين فهم مشاركون لهم الى يوم القيمة فالقدر المسلم من الاجماع هو ذلك واما المعدومون الفاقدون لذلك فلا اجماع على مشاركتهم فح ثمرة القول بشمول الخطاب للمعدومين فعلى القول به يثبت الوجوب عليهم ايضا من غير تقييد بوجود المنصوب لاطلاق الآية ويرد عليه ان المعيار في المشاركة اذا كان هو الاجماع فلا ريب ان القدر المسلم الثابت للمشافهين من وجوب الصلوة هو ما داموا هم واجدون للصلوة خلف النبي صلى الله عليه وآله او من نصبه فاذا فقد هؤلاء المشافهون ذلك المنصوب في بعض اوقاتهم او منعوا عنهم عن ذلك بمثل فوت النبي صلى الله عليه وآله او غير ذلك فلا ريب انه لا اجماع ح على مشاركتهم ح مع المدركين فهم مشاركون للفاقدين من المعدومين فاذا ثمرة القول بشمول الخطاب للمعدومين وجوب الصلوة على الفاقدين منهم ايضا لاجل العموم فيصير هذا من ثمرات الاطلاق والتقييد والتعميم والتخصيص في الخطاب لا من ثمرات التعلق بالغائبين او الحاضرين ومع حصول الشك في عموم الخطاب للفاقدين على القول باختصاصه للموجودين ثم لا يحصل الشك في عمومه للفاقدين على القول بشموله للمعدومين ايضا ولو فرض لك في ذلك توهم لقرينة لفهم الخطاب للحاضرين والغائبين

فلابد ان ثمرة القول باختصاص الخطاب للموجودين ووجوبها ايضا على الفاقدين منهم لاجل العموم

في العموم والخصوص فقد عرفت ان ذلك على تقدير صحته رجوع الى الثمرة الاولى فثمرة نفي اشتراط اذن
المعصوم ع انما ترتب على ما ذكر على دعوى العموم لا على كون الخطاب متعلقا بالمعدومين بمعنى ان العموم لما كان
غير مقيد بوجدان الاذن وهو شامل للفاقد والواجد فينتفي اشتراط الاذن لان الخطاب لما كان با
لمعدومين قاطبة فانتفى اشتراط الاذن ودعوى كونهما متساوقين بمعنى ان كل معدوم فهو فاقد وكل موجود
فهو واجد مع بطلانه في نفسه ومغايرتهما في المفهوم واختلاف الاحكام بالعنوانات وان تصادقت مصا
ديقهما وقد عرفت فيه التخلف وعدم الانلزام فان قلت على القول باختصاص الخطاب بالموجودين خرج
الفاقدون منهم بالدليل قلت على القول بشموله للمعدومين خرج الفاقدون منهم ايضا بالدليل فان
الدليل ان كان هو فقدان الشرط فهما مشتركان فيه وان كان شئ آخر فلا بد من بيانه لا يقال التخصيص
الاول مرضي دون الثاني لكون الباقي اقل لان المفروض عدم اختصاص الخطاب بالمعدومين وح مع
ملاحظة الموجودين والمعدومين معا وضعف المعدومين في جنب الموجودين تندفع هذه الحزازة احتج
المخالف بان رسول المعدومين هو رسول الحاضرين بالضرورة ولا معنى للرسالة الا بتبليغ الخطاب
وباحتجاج العلماء في جميع الاعصار بهذه الخطابات من بعد زمن الصحابة الى الآن من دون نكير وذلك
اجماع منهم والجواب عن الاول منع المقدمة الثانية ان اريد بتبليغه على سبيل المخاطبة وعدم لزوم الخطاب
لو اريد ما يتم ايصال الموجودين باخبار المعدومين بثبوت التكليف عليهم بالمقصود من هذه الخطابات
على الوجه الذي قصد من الحاضرين ومشاركة الرسول بينهم لا يقتضي ازيد من ذلك والجواب عن الثاني منع
احتجاجهم عليه من جهة ان الخطاب متوجه اليهم بل لاثبات اصل الحكم فيما جهل اصل الحكم او اختلف فيه وبعد
ثبوت اصل الحكم في الجملة فيعرفون بثبوته لما ثبت عندهم من اشتراكهم مع الحاضرين في الاحكام بالاجماع
والضرورة ونظير ذلك في الفقه كثير غاية الكثرة الا ترى ان المتنازعين في انفعال الماء القليل بالملاقات
النجاسة وعدمه اذا اورد احدهما على الآخر برواية تدل على مذهبه في بعض الافراد كالرواية الدالة على
ان الطير اذا وطئ العذرة ودخل في الماء القليل لا يجوز التوضؤ به للقائل والرواية الدالة على عدم تنجس القربة
بموت الجرذ فيها لخصمه لا يرد احدهما على الآخر بان ذلك في مورد خاص ولا يشمل العذرة الدم والبول ولا عدم جواز
التوضئ عدم الشرب وكذا لا يشمل الجرذ غيرها من النجاسات ولا القربة غيرها من المياه القليلة بل رفع احدهما
دليل الآخر انما يكون من جهة القدح في السند او الدلالة او الاعتقاد او غير ذلك وذلك لانهما يسلمان
ان عدم الفرق بين الافراد النجاسة وافراد المياه اجماعي فالغرض من الاستدلال اثبات نفس الحكم لا عمومه
وشموله وبالتأمل في هذه النظائر يندفع استبعاد بعض المتأخرين من عدم ذكر مستند الاشتراك حين الاستد
لال بتلك الخطابات مع انه هو العمدة وادعاء ان ظهور المستند بحيث يعلمه كل احد من الخصوم مما يحكم
البديهة بفساده مع ان جماعة منهم ادعى ان اشتراكه في الحكم بديهي معلوم بالضرورة من الدين وهو الحق
الذي لا محيص عنه وبالجملة فقد ثبت من الضرورة والاجماع بل الاخبار المتواترة على ما ادعى تواترها البيضاوي
ايضا في تفسير قوله تع يا ايها الناس اعبدوا ان المعدومين مشاركون مع الحاضرين في الاحكام الا ما
اخرجه الدليل بل الظاهر ان الدليل المخرج انما هو من جهة عدم حصول الشرط في المعدومين في الواجبات
المشروطة كالجهاد وصلوة الجمعة على القول باشتراط حضور السلطان او نائبه لا من جهة تفاوت الحاضرين
والغائبين بل لو فرض فقد الموجودين للشرط لكانوا كالغائبين ولو فرض وجدان الغائبين كانوا
مثل الموجودين كما اشرنا سابقا وقد نص بذلك مولانا الصادق ع في رواية ابي عمرو الزبيري في الجهاد لان

حكم الله في الاولين والآخرين وفرايضه عليهم سواء الا من علة او حادث يكون والاولون والآ
خرون ايضا في منع الحوادث شركاء والفرايض عليهم واحدة يسئل الآخرون عن اداء الفرايض كما
يسئل عنه الاولون الحديث ومما يوضح ما ذكرناه ان العلماء يستدلون في جميع الاعصار بالخطابات المفردة
ايضا مثل افعل وافعلا ونحو ذلك ولا ريب في عدم شمولها فالمقصود انما هو اثبات الحكم واحتجاج
بعضهم بالروايات الواردة في ان كثيرا من تلك الخطابات نزلت في شأن جماعة نشأوا بعد النبي ص وما
ورد ان كثيرا منها وردت في الائمة مثل قوله كنتم خير امة اخرجت للناس مندفع بان ذلك من البطون
والكلام انما هو في الظاهر مع انه تع قال لليهود فلم تقتلون انبياء الله من قبل ولا ريب ان ذلك كله مجاز اذا
اريد به مطلق التبليغ ولا ينحصر التبليغ في الخطاب كما اشرنا ومن ذلك يندفع ايضا ما احتج به من ورود الامر
بقول لبيك بعد قول يا ايها الذين آمنوا او لا بشيء من آلائك يا رب اكذب بعد قراءة فباي
آلاء ربكما تكذبان مع ان لبيك لا تدل على كون الخطاب معهم بل الظاهر ان المراد منه اظهار الايمان
سيما مع ملاحظة عدم استحبابه بعد قوله يا ايها الناس واستحبابه بعد قوله يا ايها الذين آمنوا لا ترفعوا
اصواتكم فوق صوت النبي ص وكذلك في الآية الثانية مع ان غير المكذبين مامورون بذلك البتة
والمكذبون لا يقولون ذلك وكذلك احتجاجهم بمثل قوله تع لانذركم به ومن بلغ ولعدم انحصار
الانذار في الخطاب كما مر وكذلك بقوله فليبلغ الشاهد الغايب بل هو على خلاف مراده ادل وهيهنا
كلمات واهية واستدلالات ضعيفة اخر لا يليق بالذكر منها الاستدلال بمثل قول المصنفين في كتبهم اعلم وتدبر
وتدبر ولا ريب انه مجاز واريد به الايصاء بل هو نصب علامة للاغلاق او الاشكال كنصب الاميال
للفراسخ وتحقيق ان تلك الخطابات مختصة بالحاضرين ولكن قام الكتاب والمبلغون واحدا بعد
واحد مقام المتكلم بها فلم يخاطب بها الا الموجود الحاضر فكانت الكتابة نداء مستمرا من ابتداء صدور الخطاب
الى انتهاء التكليف والسر فيه ان المكتوب اليه ينتقل من الوجود الكتبي الى الوجود اللفظي ومنه الى
المعنى فمن حيث هو قاري متكلم ومن حيث انه من المقصودين بالخطاب مستمع ومخاطب وفيه ان ذلك
مجرد دعوى لا دليل عليها ولا يستلزم ما ذكره كون الخطاب من الله تع في كل زمان بالنسبة الى اهله وكما
ان في زمن الحضور لا يجوز المخاطبة بتلك الالفاظ مع المعدومين لانتفاء احد المنتسبين فكذلك
في الازمنة المتأخرة لا تتحقق المخاطبة عن الله لانقطاعه وامتداده بحسب الازمان اول الدعوى
فلم يبق الا تبليغ نفس الحكم وهو مسلم قوله فمن حيث هو قار متكلم نعم لكنه حاك للخطاب المتقدم لا انه مكلم م
مخاطب بكسر الطاء تنبيهان الاول فيثبت شمول الخطابات المذكورة للمكلفين الموجودين وان
كانوا غائبين من مجلس الوحي لان الخطاب عن الله تع لا يتفاوت بتفاوت الامكنة ويظهر من بعضهم
عدم الشمول ولعله ناظر الى تفاوت احوال الحاضرين والغائبين وكيفية فهم الخطاب فان قوله تع
فاذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا مثلا قد فسر في الاخبار الصحيحة بالقراءة خلف الامام ع
فلعل في مجلس الوحي كان قرينة لارادة ذلك كانت خافية عن الغائبين فمخاطبتهم بذلك مع ارادة
الخاص قبيح فلا بد من القول بتشريكهم معهم بدليل آخر مثل الاجماع وغيره وليس ببعيد وعلى اي تقدير
فيختص بالمكلفين فلا يشمل من بلغ حد المكلفين بعد زمن الخطاب وان كان موجودا ح ويظهر
الوجه مما تقدم الثاني الصيغ المفردة مثل افعل وافعلي وامثال ذلك لا يشمل بصيغتها غير المخاطب
بها وانما المشاركة بالدليل الخارج وهو الاجماع على الاشتراك وكذلك خطاب الرجل لا يشمل المرأة

ولا بالعكس ولكن الاجماع على الاشتراك اثبت الاشتراك في غير ما يختص باحدهما يقينا كاحكام الحيض والنفاس ونحوهما بالمرأة واحكام عنبوبة الحشفة وما يتعلق بالخصيان ونحوهما بالرجال واما الاحكام المختلف فيها فقيل بان الاصل فيها الاشتراك الا ما اخرجه الدليل وقيل بالعكس والاول اظهر فان اثبات الجهر في الصلوة الجهرية انما يثبت اختصاصه بالرجل بسبب الدليل وكذلك استحباب وضع اليدين على الفخذين فوق الركبتين حال الركوع في المرأة وما ذكرنا انما هو المستفاد من الاخبار والادلة واثبات دعوى ان الاصل عدم الاشتراك الا ما اثبته الاجماع دونه خرط القتاد لا يقال ان الاجماع لا يقبل التخصيص لكونه من الادلة القطعية لانا نقول انهم نقلوه بالعموم وعموم دعوى الاجماع مثل عموم الحديث معتبر لاشتراك الدليل وهو المستفاد من تتبع كلام الفقهاء وصرح به بعضهم ومنهم المحقق الخوانساري في شرح الدروس وبالى انه في مبحث نجاسة الخمر والمحقق الاردبيلي في اوائل كتاب الحدود من شرح الارشاد

واعلم ان الالفاظ المخصوصة باحد الفريقين من الرجال والنساء مثل ذينك اللفظين مختصة بهما ومثل لفظ الناس وذرية آدم يشملهما ومثل المؤمنات والمسلمات تختص بها واما مثل المؤمنين والمسلمين ففيه خلاف والاظهر الاختصاص لنص اهل اللغة ومنهم العرف واحتج الخصم بالاستعمال فيهما كالقانتين واهبطوا بعضكم لبعض عدو ونحو ذلك وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة والتغليب مجاز ويؤيده آية الحجاب وغيرها ومما ذكرنا يظهر ان خطاب النبي ص بقوله يا ايها النبي وبقوله تعـ يا ايها المزمل وغيرهما لا يعم غيره

المقصد الثاني في بيان بعض مباحث التخصيص وهو قصر العام على بعض ما يتناوله وقد يطلق على قصر ما ليس بعام حقيقة كذلك كالجمع المعهود ومن ذلك تخصيص مثل عشرة والرغيف بالنسبة الى اجزائهما والتخصيص قد يكون بالمتصل وهو ما لا يستقل بنفسه بل يحتاج الى انضمامه الى غيره كالاستثناء المتصل والشرط والغاية والصفة وبدل البعض وبالمنفصل وهو ما يستقل بنفسه وهو اما عقلي كقوله خالق كل شيء والمراد غير ذاته تعـ وافعال العباد واما لفظي كقوله تعـ خلق لكم ما في الارض جميعا ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله تعـ عليه واختلفوا في منتهى التخصيص الى كم هو والاشهر انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام ويجوز الاستعمال في الواحد على سبيل التعظيم وقد يفسر الجمع القريب من مدلول العام بكونه اكثر من النصف سواء علم العدد بالتفسير او ظهر بالقرينة كون الباقي اكثر كقولك اكرم اهل المصر الا زيدا وعمرا وقيل لا بد في ذلك من بقاء جمع غير محصور وذهب جماعة الى جوازه حتى يبقى واحد وقيل حتى يبقى ثلثة وقيل اثنان وقيل لا بد في صيغة الجمع من بقاء ثلثة وفي غيرها يجوز الى الواحد وقيل ان التخصيص ان كان بالاستثناء او بدل البعض جاز الى الواحد كقوله على عشرة الا تسعة واشتريت العشرة احدها وان كان بمتصل غيرهما كالشرط والصفة والغاية او كان بمنفصل في محصور قليل فيجوز التخصيص الى اثنين مثل اكرم بني تميم الطوال وان كانوا طوالا الا الى ان يبقوا وقتلت كل زنديق وهم ثلثة ولعله ناظر الى صدق تلك العمومات مع الثلثة واكثرها اثنان وهذا من الشواهد على ان العام يطلق عندهم على الجماعة المعهودة كما اشرنا وان كان التخصيص بمنفصل في عدد غير محصور او في عدد محصور كثير فكقول الاكثر والاقرب عندي قول الاكثر لما تقدم من ان وضع الحقايق والمجازات شخصية كانت او نوعية يتوقف على التوقيف ولم يثبت جواز الاستعمال الى الواحد من اهل اللغة وعدم الثبوت دليل عدم الجواز والقدر المتيقن الثبوت هو ما ذكرنا غاية الامر التشكيك في مراتب القرب وهو سهل اذ ذاك في الاحكام الفقهية والاصولية ليس بعادم النظر لكثر الافراد الخفية الفردية في العام

في العام واللوازم الغير البينة اللزوم فما ترجح جوازه في ظن المجتهد فيجوز وما ترجح عدمه فلا وما تردد فيه فيرجع الى الاصل من عدم الجواز والقول بان الرخصة في نوع العلاقة في المجاز يوجب العموم في الجواز غفلة عما حققنا في اوائل الكتاب وفي اوائل الباب اذ عرفت ان نوع العلاقة المرادة غير معلوم بالنسبة الى جميع الاصناف في جميع انواع العلائق ويبطله ما استدل به المجوزون احتج الاكثرون على ذلك بقبح قول القائل اكلت كل رمانة في البستان وفيه الالف وقد اكل واحدة او ثلثة ولعل مرادهم استقباح اهل اللسان وانكارهم ذلك من جهة ما ذكرنا من عدم ثبوت مثله من العرب لا لمحض الغرابة والمنافرة الموجبين لنفي الفصاحة او عدم الفصاحة لا يستلزم عدم الجواز الا ان يراد استقباحه في كلام الحكيم سيما الحكيم على الاطلاق الذي هو محل علم الاصول ولكن ذلك لا يثبت نفي الجواز لغة والقطع بعدمه في كلام الحكيم ايضا مطلقا غير واضح والمقام قد يقتضي ذلك واحتج مجوزوه الى الواحد بامور الاول ان استعمال العام في غير الاستغراق مجاز على التحقيق وليس بعض الافراد اولى من البعض فيجوز الى ان ينتهي الى الواحد ورد بمنع عدم اولوية البعض لان الاكثر اقرب الى الجميع وعورض بان الاقل متيقن الارادة مع الكل ومع الاكثر بخلاف الاكثر فانه متيقن المراد من الكل خاصة على ان قرينة الاكثر تقتضي ارجحية ارادته على الاقل لامتناع ارادة الاقل وفي اصل الاستدلال وفي جميع الاعتراضات نظر اما في الاعتراضات فان مبناها على ترجيح المراد من العام المخصوص كما لا يخفى لا ان بيان جواز اي فرد من افراد التخصيص وعدمه كما هو المدعى فانا نمشي هذه اذا علم التخصيص في الجملة فلو دار الامر بين التخصيصات المختلفة امكن التمسك بامثال ما ذكر ولا يمكن ذلك في اثبات اصل الجواز وعدمه بل لا يجري بعض المذكورات فيه ايضا مثلا اذا قيل اقتلوا المشركين مائة واحدة منهم مجوسي والباقون اهل الكتاب وورد بعد ذلك نهي عن قتل المجوسي وورد نهي آخر من قتل اهل الكتاب وفرضنا تساوي الخاصين من حيث القوة فمن لاحظ الاقربية الى الجميع فلا بد ان يرجح على الثاني وللمتمسك حينئذ بانه لا معنى لدخول الاقل في الاكثر فان المجوس ليس من جملة اهل الكتاب كما لا يخفى ثم يمكن اجراء ذلك في المخصص بالمجمل مثل اقتلوا المشركين الا بعضهم ولكنهم لا ثمرة فيه لسقوط العام عن الحجية لفقد الاجمال نعم قد يجري ذلك فيما لو ارادوا من بعضهم النكرة المطلقة الموكولة تعيينها الى اختيار المخاطب ولكن ذلك لا تفيد قاعدة كلية ينتفع للاصولي في جميع الموارد وكيف كان فلا دخل لما ذكرنا فيما نحن فيه فالتحقيق في الجواب ان الاولوية انما يثبت فيما حصل من الاستقراء جوازه كما بينا والمراد بلفظ الاولوية في كلام المستدل وفي جوابنا هو المستحق الممكن الحصول المقابل للممتنع مثل قوله تعـ واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض لا الارجح كما هو الغالب الاستعمال والغفلة عن ذلك انما هو الذي اوجب مقابلته بهذه الاجوبة والاعتراضات الثاني وحاصل مراده ان العلاقة المجوزة لاستعمال العام في الخصوص هو العموم والخصوص وهو في الكل موجود فما الوجه لتخصيص بعض الافراد بالجواز دون بعض وليس مراده بيان نفي المرجح بعد قبول الجواز حتى يقابل بما ذكر وحاصل جوابنا ان الذي ثبت من استقراء كلام العرب من الرخصة في جواز استعمال العام في الخاص انما هو الاستعمال في الجميع القريب بالمدلول لا مطلق علاقة العموم والخصوص حتى تتساوى الكل فيه وما يظهر من بعضهم ان العلاقة هو علاقة الكل والجزء واستعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء مشروطا بشيء كما اشترط في عكسه كون الجزء مما ينتفي بانتفائه الكل وهو مساو في الجميع ففيه ان افراد العام ليست اجزاء له فان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد مع ان استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء انما يثبت الرخصة فيه فيما لو كان الجزء غير مستقل بنفسه ويكون

للكلي تركّب حقيقة وهو مفقود فيما نحن فيه ومن ذلك يظهر ان الكلام لا يجري في مثل العشرة ايضا لانها
فضلا عن صورة ابقاء الواحد واتّفاق الفقهاء على ان من قال له عليّ عشرة الا تسعة يلزمه واحد لا يدل على
صحة هذا الاطلاق كما سيجئ وجواز ابقاء الجمع القريب بالمدلول فيه ايضا لا يلزم ان يكون بسبب علاقة الجز
ئية فان الحيثيات معتبرة والمعتبر هو علاقة العموم والخصوص وان لم يكن من باب العموم المصطلح المشهور
وان كان يرجع اليه بوجه لان المراد بالعشرة في الحقيقة ما هو مميزه مثل الدراهم والدنانير فيعبر من باب الجمع
المعهود فكان المعنى له عليّ دراهم عددها عشرة وكذلك الكلام في الاعداد التي مميزها في صورة الفرد فان
معناها جمع ومما ذكرنا ظهر ايضا ان العلاقة ليست من باب استعمال الكلي في الجزئي ايضا وانما هو من العام والخاص
المنطقيين ثم ان صاحب المعالم ره اجاب عن اصل الدليل بان العلاقة في ذلك المجاز انما هو المشابهة لعدم
تحقق الجزئية في افراد العام وهي انما تحقق في كل تركب من مدلول العام فهذا وجه الاختصاص وفيه منع حصر
العلاقة فيها بل العلاقة انما هو العموم والخصوص وكون ذلك من جملة العلائق من الواضحات التي لا تحتاج
الى البيان مصرح به في كلام اهل الاصول والبيان والظاهر ان كونه علاقة اتفاقي وما ترى من الخلاف من كلامهم
بعضهم كالمحقق الكاظمي في شرح الزبدة حيث نسب كون العلائق خمسة وعشرين ومن جملتها العموم والخصوص
الى المشهور والمحقق البهائي في حاشية الزبدة حيث نسب الى القدماء فهو ناظر الى تغير العبارات من حيث الا
يجاز والاطناب فبعضهم ردّ الى اثنين وبعضهم الى خمسة وبعضهم الى اثني عشر وكل ذلك اختلاف في
اللفظ والا فلا اختلاف ولاصحاب هذا القول الصحيح دلالة اخرى منها قوله تعم وانا له لحافظون وفيه انه
من باب التشبيه لقصد التعظيم لا من باب ذكر العام وارادة الخاص فكانه لاجتماعه جميع صفات الكمالات الحاصلة
في كل واحد سيما وصف الحفظية صار بمنزلة العام او لان العظماء لما جرت عادتهم بانهم يتكلمون عنهم وعن
اتباعهم فيغلبون المتكلم فصار ذلك كناية عن العظمة ومنها قوله تعم الذين قال لهم الناس ان الناس
قد جمعوا لكم والمراد نعيم ابن مسعود باتفاق المفسرين واجيب بمنع اتفاقهم اولا وبان الناس ليس بعام
بل للمعهود ثانيا والظاهر ان مراده عهد الجمع وفيه اشكال لان الناس اسم جمع واطلاقه على الواحد على
سبيل العهد غير واضح وهذا التفسير رواه اصحابنا عن ائمتهم فلا وجه لرده والصواب في الجواب ان يقال ان ذلك
ايضا ليس من باب التخصيص بل من باب التشبيه فان ابا سفيان ره لما خرج الى الميعاد ورسول الله م للحرب بعد عام
احد القى الله الرعب عليه فاراد الرجوع وكره ان يكون ذلك على وجه الصغار والاحجام عن الحرب ويكون
سببا لجرأة اهل الاسلام فاراد تثبيط رسول الله م عن الحرب على سبيل الخداع بان يخوفهم حتى يتقاعدوا
فلقي نعيم بن مسعود واشترطه عشرة من الابل على ان يثبطهم عن الحرب فجاء نعيم وقال لهم ان الناس قد
جمعوا لكم فاخشوهم ووجه التشبيه انه لما اجرى على لسانه الناس يعني ابا سفيان وجيشه وتكلم عن مقتضى مقصدهم
وكان ذلك رسالة عنهم فكانهم قالوا ذلك بانفسهم وهذا مجاز شايع في المحاورات وفي تكرر المعرف باللام
ايهام الى المبالغة في الاخافة ومنها انه علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء ويراد به قليل
مما يتناوله الماء والخبز وفيه انا قد حققنا في اول الباب ان المفرد المحلى باللام حقيقة في الجنس
ومجاز في غيره والقرينة قائمة هنا على ارادة الفرد المعين عند المتكلم المطابق للمعهود الذهني وهو نظير
قولنا جاء رجل بالامس عندي لا من قبيل جئني برجل فكما ان للنكرة اطلاقين قد مر بيانهما فكذلك العهد
الذهني المساوق لها في المعنى والحاصل ان المراد به المعهود الذهني سواء قلنا باشتراك المعرف باللام بين
المعاني الاربعة ويعيّن ذلك بالقرينة او قلنا بكونه حقيقة في الجنس واستعمل هنا في الفرد حقيقة في باب

في باب اطلاق الكلي على الفرد مع قطع النظر عن الخصوصية فان استعمال الكلي في الفرد وان كان على سبيل
المجاز ايضا فهو من باب استعمال العام المنطقي في الخاص لا العام الاصولي وكيف كان فهو خارج عن المبحث
واحتج مجوزوه الى الثلثة والاثنين بان قبيل في الجمع وان اقله ثلثة او اثنان وفيه منع واضح اذ
لا ملازمة بين الجمع والعام في الحكم وقد يوجه بان العام اذا كان جمعا كالجمع المعرف باللام فيصدق
على الثلثة والاثنين ولا قائل بالفصل وفيه ان من ينكر التخصيص الى الواحد والاثنين والثلثة لا يسلم ذلك
في الجمع المعرف ايضا وحجة التفصيل مع جوابه تظهر بالتأمل فيما ذكرنا وفيما سيجئ قانون اذا اخص العام

العام المخصوص في الباقي مجازا

ففي كونه حقيقة في الباقي او مجازا اقوال وقبل الخوض في المبحث لا بد من تمهيد مقدمات الاولى ان الغرض
من وضع الالفاظ المفردة ليس افادة معانيها لاستحالة استفادتها لغير العالم بالوضع واستفادة العالم بالوضع
ايضا غير ممكن لاستلزامه الدور لان العلم بالوضع مستلزم للعلم بالمعنى واللفظ ووضع اللفظ للمعنى
فالعلم بالمعنى متقدم على العلم بالمعنى بل انما المقصود من وضعها تفهيم ما تركب من معانيها بواسطة تركيب
الفاظها الدالة عليها للعالم بالوضع فان قلت فما معنى الدلالة عليها وما معنى قولهم الوضع تعيين اللفظ
للدلالة على معنى بنفسه وجعل الدلالة غرضا للوضع ينافي ما ذكرت من نفي ذلك قلت لا منافاة فان
مرادهم من الدلالة على معنى هناك صيرورته موجبا لتصور الموضوع له ومرادهم ثمة في نفي كون استفادة
المعاني غرضا في الوضع التصديق بان تلك المعاني قد وضعت لها تلك الالفاظ فجمع القاعدتين
ان الالفاظ قد وضعت بازاء المعاني لا حيث ان يحصل تصور المعاني بمجرد تصور الالفاظ ليتمكن من
تركيبها حتى يحصل المعنى المركب ويحصل به تفهيم المعنى المركب ولما كان المقصود من وضع الالفاظ تفهيم
المعاني المركبة الموقوفة غالبا على استعمال الالفاظ وتركيب بعضها مع بعض فلا بد ان يكون الاستعمال
ايضا على قانون الوضع ولا تنفك الدلالة غالبا عن الارادة بمعنى ان المدلول غالبا لا بد ان
يكون هو المراد ولا بد ان يكون المراد ما هو مدلول اللفظ ويحمل اللفظ عليه وان لم يكن مراد اللافظ
في نفس الامر ولا بد ان يكون المراد موافقا لقانون الوضع من حيث الكمية والكيفية فلا ابتعاد
ان يقال مرادهم من الدلالة في تعريف الوضع هو الدلالة على مراد اللافظ ويتضح ح عدم المنافاة
غاية الوضوح وح فالمشترك لا يدل الا على معنى واحد لان الوضع لم يثبت الا للمعنى واحد وقد مر تحقيق
ذلك في محله وان ابيت الا عن ان مرادهم من قولهم الوضع هو تعيين اللفظ للدلالة على معنى
هو تعيينه لاجل تصور المعنى مطلقا وقلت انه حاصل في المشترك اذا تصور معانيه بمجرد تصور لفظه فكيف
ينكر دلالته عليه وعدم جواز ارادة اكثر من معنى في الاستعمال لا يستلزم عدم تصور الاكثر من معنى عند تصوره
بل تصور المعنى يحصل عند تصور اللفظ وان لم يستعمل اللفظ او استعمله من الارادة له اصلا كالنائم ونحوه
فنقول ان تصور المعنى المشترك ليس عين تصور ما عيّن له اللفظ ليحصل من تصوره تصوره اذ الواضع
قد عيّن اللفظ بازاء كل منهما مستقلا فلم يثبت من الواضع الا كون كل من المعنيين موضوعا له اللفظ في
حال الانفراد والتعدي عنه خروج عن قانون الوضع فمدلول اللفظ اعني ما عيّن الواضع اللفظ لاجل
الدلالة عليه ليس الا معنى واحد فراجع ما حققنا لك في اوائل الكتاب وتبصر الى ما ذكرنا بنظر كلام
المحقق الطوسي في بيان عدم احتياج حدود الدلالة الى قيد الحيثية فلا بأس ان نشير اليه وان كان
خروجا عن مقتضى المبحث فاعلم ان العلامة ره في شرح منطق التجريد بعد ما اورد الاشكال المشهور
على حدود الدلالات بقوله واعلم ان اللفظ قد يكون مشتركا بين المعنى وجزئه او بينه وبين لازمه

وح يكون لذلك اللفظ دلالة على ذلك الجزء من جهتين فباعتبار دلالته عليه من حيث الوضع يكون
مطابقة وباعتبار دلالته عليه من حيث دخوله في المسمى يكون تضمنا وكذا في الالتزام وكان الواجب
عليه يعني على المصنف ان يقيد في الدلالات الثلث بقوله من حيث هو كذلك والا اختلت الرسوم
قال لقد اوردت عليه قدس الله سره هذا الاشكال فاجاب بان اللفظ لا يدل بذاته على معناه
بل باعتبار الارادة والقصد واللفظ حين يراد منه معناه المطابقي لا يراد منه معناه التضمني فهو
انما يدل على معنى واحد لا غير وفيه نظر انتهى وحاصل ما ذكره ذلك المحقق كما نقل عنه بالمعنى في موضع
آخر ان دلالة اللفظ لما كانت وضعية كانت متعلقة بارادة اللافظ ارادة جارية على قانون
الوضع واللفظ ان اطلق واريد به معنى وفهم منه ذلك المعنى فهو دال عليه والا فالمشترك اذا اطلق
واريد به احد المعنيين لا يراد به معنى آخر ولو اريد ايضا لم يكن تلك الارادة على قانون الوضع لان
قانون الوضع ان لا يراد بالمشترك الا احد المعنيين فاللفظ ابدا لا يدل الا على معنى واحد فذلك
المعنى ان كان تمام الموضوع له فمطابقة وان كان جزءه فتضمن والا فالتزام وتوضيحه ان التكلم با
لالفاظ الموضوعة لما كان مقتضاه ان يكون صادرة على طبق قانون الوضع فلا بد ان يراد منها
ما اراده الواضع على حسب ما اراده ومن المحقق ان وضع المشترك لكل واحد من معانيه مستقل
غير ملتفت فيه الى معناه الآخر فلم تحصل الرخصة من الواضع الا في استعماله في حال الانفراد فلم يوجد
مادة يتوهم استعمال المشترك في معنييه حتى يتوهم انه اخذ مصداق الدلالة المطابقية والتضمنية مثلا
ح فاما يستعمل اللفظ في الكل او في الجزء على سبيل المنع لجمع وفي صورة استعماله في الكل لم يرد منه الا الكل
وكون الجزء ايضا معنى آخر له لا يستلزم جواز ارادته منه حتى يدل عليه ايضا فلا دلالة للفظ حين
ارادة الكل على المعنى الآخر هو الجزء واما الجزء بصورته ح فلا يستلزم كونه مدلولا بالفعل على ما قدمناه لكون
ذلك خلاف مقتضى الوضع وح فلم يرد من اللفظ الا معنى واحد فان اعتبر دلالته على ذلك المعنى بتمامه
فمطابقة وان اعتبر دلالته على لازم له ان كان له لازم بمعنى الانتقال من اصل المعنى الى ذلك اللازم
فهو التزام ولا يخفى ان الدلالة على الجزء بهذا المعنى يعني في ضمن الكل هو معنى التضمن لا اذا استعمل اللفظ
في الجزء مجازا كما يتوهم وكذلك في الالتزام واما استعماله في الجزء منفردا اذا وضع له بالوضع علیحدة
فهو مطابقة جزما فعلى ما مر من التحقيق فاللفظ اما مستعمل في الكل سواء اعتبر فيه الدلالة التضمنية او
الالتزامية ام لا واما مستعمل في الجزء فلا يمكن تصادق الدلالة التضمنية الحاصلة في الصورة الاولى
مع المطابقة التي هي الدلالة على هذا الجزء بعينه من جهة وضعه علیحدة واستعماله فيه اذ تلك الدلالة
التضمنية لا تنفك عن المطابقية التي هي في ضمنه وهو احد معنيي المشترك ولا يجوز مع ارادته ارادة
المعنى الآخر الذي هو ذلك الجزء بعينه بوضع مستقل وظهر ايضا انه لا ينتقض كل واحد من التضمن
والالتزام بالآخر بان يكون جزء احد المعنيين لازما للآخر وبالعكس فان صدق كل منهما على الآخر
يستلزم جواز ارادة كل واحد من المطابقيين فليفصل الكلام ليتضح المرام فنقول ان المعترض يقول
ان اللفظ المشترك بين الكل والجزء اذا اطلق على الكل كان دلالته على الجزء تضمنا مع انه يصدق
عليها انها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له فينتقض بها حد المطابقة واذا اطلق على الجزء كان دلالته عليه
مطابقة ويصدق عليها انها دلالة اللفظ على جزء ما وضع له وكذا الحال في الملزوم واللازم واقول انا
لا نم دلالة اللفظ على الجزء في ضمن الكل وتبعيته كما هو معنى دلالة التضمن تصدق عليها انها دلالة اللفظ

اللفظ على تمام ما وضع له وان كان ذلك تمام الموضوع له بوضع آخر لان الدلالة على تمام الموضوع
له انما هو تابع جواز الارادة الجارية على قانون الوضع وقد ذكرنا ان المشترك اذا اريد منه احد معانيه
فلا يجوز ارادة الآخر معه مثلا في حوالي الباب رستاق مسمى بالكزاز مشتمل على قرى كثيرة احدها مسماة
بالكزاز فاذا اطلق الكزاز واريد منه ذلك الرستاق فانفهام تلك القرية انما هو بالتبع وفي
ضمن انفهام الكل ولا ريب انه ح لا يدل على تلك القرية الخاصة بخصوصها ولا يجوز ارادتها ايضا
فهو غير مدلول اللفظ بالاستقلال ح نعم ان جاز ارادة المعنيين ولم يخالف لقانون الوضع لا
حتاج ح الى قيد الحيثية والقول بان تلك القرية من حيث انه جزء احد المعنيين المطابقيين مدلول
تضمني ومن حيث انه احدهما الآخر فهو مطابقي قوله واذا اطلق على الجزء كان دلالته عليه مطابقة
قلنا لا نم ح صدق انه دلالة اللفظ على جزء ما وضع له الذي هو الدلالة التضمنية اذ المراد بها دلالته
عليه في ضمن الكل وتبعيته وهو موقوف على جواز ارادة الكل الذي ذلك المعنى جزءه وهو ثم لما ذكرنا وبما
ذكرنا يظهر الكلام في الملزوم واللازم وبالجملة فلزوم كون الدلالة المطابقية مطابقة للارادة اللافظ
الجارية على قانون الوضع كاف في دفع انتقاض حد كل واحد من الدلالات بالآخر ومما ذكرنا ظهر ان
مراد المحقق الطوسي من قوله لا يراد منه معناه التضمني فيما نقله العلامة عنه لا يراد منه معناه التضمني الحاصل
بسبب ذلك المطابقي بارادة مستقلة مطابقية اخرى بالنظر الى وضعه الآخر ومن قوله فهو انما يدل على
معنى واحد لا غير انه لا يدل الا على معنى مطابقي واحد كما لا يخفى فاذا دل على احد المطابقيين الذي هو
الكل وتبعه فهم الجزء ضمنا فلا يدل على المطابقي الآخر الذي هو الجزء بالاستقلال ومن ذلك تقدر على توجيه
آخر ما نقله عنه الناقل بالمعنى في توجيهه وبالتأمل فيما ذكرنا يظهر لك ان كثيرا من الناظرين غفلوا عن مراده
واعترضوا عليه بامور لا ترد عليه مثل الزامه بامتناع الاجتماع بين الدلالات الثلث لما ذكره من امتناع
ان يراد بلفظ واحد اكثر من معنى فيندفع بان مراده اجتماع الدلالات التي تتوقف على الارادة وهي
الدلالات المطابقيات والتضمن والالتزام ليس من هذا القبيل ومثل انه يلزم ان يكون الدلالة
التضمنية والالتزامية موقوفتين على الارادة من اللفظ ويندفع بما مر ايضا اذ مطلق الدلالة لا
يتوقف عنده على الارادة ومثل ما قيل انه بعد تسليم عدم ورود ما ذكر انه لا يعبد في هذا المقام لان اللفظ
المشترك بين الجزء والكل اذا اطلق واريد به الجزء لا يظهر انها مطابقة او تضمن وكذلك المشترك
بين اللازم والملزوم ويندفع بانه لا ريب انه ح مطابقة كما يظهر مما تقدم وهذا ما وصل اليه فهمي القاصر في
تحقيق المرام وبعد هذا كله فالمتهم انما هو فكري والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم اذا تقرر ذلك
فلنعدل الى ما كنا فيه فنقول انهم قيدوا الالفاظ بالمفردة ومقتضاه ان الغرض من وضع الالفاظ
المركبة هو افادة معانيها ولا يلزم فيها الدور لمنع التوقف افادة الالفاظ المركبة لمعانيها على العلم
بكونها موضوعة لها وقد يسند ذلك المنع بانا متى علمنا كون كل واحد من تلك الالفاظ المفردة
موضوعا لمعناه وعلمنا ايضا كون حركات الالفاظ المفردة دالة على النسب المخصوصة لتلك المعاني
فاذا توالت الالفاظ بحركات المخصوصة على السمع ارتسمت تلك المعاني المفردة مع نسب بعضها
الى البعض في ذهن السامع ومتى حصلت المفردة مع نسب بعضها الى البعض حصل العلم بالمعاني المركبة
لا محالة اقول وتحقيق المقام ان المركبات لا وضع لها بالنظر الى اشخاصها بل وضع المركبات من
حيث انها مركبات نوعية وفائدة الوضع النوعي افادة معاني اشخاصها فمتى تحقق نوع التركيب

في ضمن فرد خاص يعرف التركيب الخاص فالمركب من حيث اشتماله على الالفاظ المفردة حكمه ما تقدم ومن حيث اشتماله على النوع المعين من التركيب حكمه افادة تحقق هذا النوع في ضمن هذا الشخص منه فهيئة تركيب الفعل مع الفاعل او المفعول ايضا مثلا على النهج المقرر في الاعراب والتقديم والتاخير موضوعة لان صدور الفعل عن الفاعل ووقوعه على المفعول فاذا تحقق في مادة ضرب زيد عمروا افاد صدور الضرب من زيد ووقوعه على عمرو ضرورة حصول الكلي في ضمن الفرد واما فهم معنى الضرب وزيد وعمرو فقد تقدم الكلام فيه وقد يحصل من جهة الهيئة التركيبية تفاوت في اوضاع المفردات كما في صورة التوصيف والتقييد والاستثناء ونحو ذلك فالمعتبر في وضع المركب هو ما اقتضاه الهيئة التركيبية لا خصوص وضع المفردات الثانية الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس خلافا للحنفية في الموضعين وقيل ان خلافهم انما هو في الاول واما في الثاني مثل له علي عشرة الا ثلثة فهم ايضا يقولون بافادة النفي وربما اعتذر لذلك ان قولهم بذلك اي لاجل مطابقة لاصل البراءة لا لاجل افادة اللفظ وقد اشرنا الى مثل ذلك في مبحث المفاهيم وكيف كان فالمختار الافادة في المقامين للنقل عن اهل اللغة والتبادر ولان كلمة التوحيد يفيده بلفظه اتفاقا والقول بان دلالتها عليه شرعية ظاهر الفساد لان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقبل ذلك من اهل البادية الغير المطلعين بحال الشرع ولولا انهم يريدون به ذلك لما قبله منهم واستدل الحنفية بقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي والوجه في تقريره انه لو كان كما قلتم لزم ثبوت الصلوة بمجرد الطهور وحصول النكاح بمجرد حصول الولي مع ان حصول النكاح والصلوة يتوقف على امور شتى وجوابه انه لما لم يجز استثناء الطهور عن الصلوة للمخالفة فلا بد من تقدير اما في جانب المستثنى يعني لا صلوة صحيحة الا صلوة متلبسة بالطهور والمستثنى منه يعني لا صلوة صحيحة بوجه من الوجوه الا باقترانه بالطهور والمطلوب نفي امكان الصحة بدون الطهور والاستثناء يقتضي امكان الصحة معه كما هو مقتضى الشرطية وح فالحصر بالنسبة الى الاحوال عدم الطهور وان جامع جميع الكمالات المقصودة للصلوة لا الى سائر شروط الصحة حتى يلزم انحصار جهة الصحة في الطهور فيصير سببا للصحة فيلزم المحذور وقد يوجه بارادة المبالغة في المدخلية والحصر الادعائي وما ذكرناه اوجه وبالجملة فهذا النوع من التركيب ظاهر فيما ذكرناه وهو على ما جعلناه حقيقة في الاستثناء سلمنا عدم الظهور ولكن الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز خير من الاشتراك وقد اثبتنا الحقيقة فيما ادعينا بالتبادر فلا يضر الاستعمال في غيره ومن ذلك يظهر الجواب عما استدل بعضهم بقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ فانه استثناء منقطع او المراد اخباره عن حال المؤمن انه لا يفعل ذلك الا خطأ او المراد الرخصة فيما حصل له الظن بالجواز كما اذا احسب المؤمن صيدا وقتله او حربيا بسبب اختلاطه معهم ولا يخص الخطأ بما لو لم يكن فيه قصد جعل لا يصح الاستثناء من عدم الرخصة الثالثة اختلفوا في تقرير الدلالة في الاستثناء من جهة كونه متناقضا بحسب الظاهر فقيل ان المراد بالعشرة مثلا في قولنا له علي عشرة الا ثلثة هو معناه الحقيقي ثم اخرج الثلثة بحرف الاستثناء ثم اسند الحكم الى الباقي اعني السبعة فليس في الكلام الا اسناد واحد فلا تناقض واختاره العلامة واكثر المتاخرين والاكثرون ومنهم السكاكي في المفتاح على ان المراد بالعشرة هو السبعة وحرف الاستثناء قرينة المجاز والقاضي ابو بكر على ان مجموع عشرة الا ثلثة اسم لسبعة كلفظ سبعة وادسط الاقوال اوسطها لبطلان القولين الاخرين ولا رابع اما بطلان الاول فلانه يستلزم ان لا يكون الاستثناء من النفي اثباتا كما هو مذهب الحنفية وهو خلاف التحقيق لما مر فيلزم ح ان لا يثبت في ذمته

في ذمة من قال ليس له علي شيء الا خمسة شيء لان الخمسة مخرجة عن شيء قبل اسناد النفي اليه فبقي في حكم المسكوت عنه بل يلزم ان لا يكون الاستثناء من الاثبات ايضا نفيا ايضا فلو اشير الى العشرة بمجموعه بتخفية وقيل خذ هذا العشرة الا ثلثة منها فلا يتصور هناك اخراج الا من الحكم فان المفروض انه لا يخرج شيء من الثلثة من جملة العشرة بل المراد اخراجها عنها بحسب الحكم فلا بد من القول باخراجها عن الحكم المتعلق بالمجموع والمفروض انه لا حكم الا الاسناد الموجود في الكلام فان قلت هذا كر على ما فررت منه من لزوم التناقض وكيف المناص عن ذلك على ما اخترت قلت واني اطلعك على فلان سر حقيقة التخصيص ولينبا عليك امره بالبداء فانك ان اردت من الاخراج في قولهم الاستثناء هو اخراج ما لولاه لدخل هو الاخراج الحقيقي عن الحكم الصادر عن المتكلم بعنوان الجزم فهو لا يتحقق الا في صورة البداء والاستدراك كما لو نهى المتكلم وغفل عن حال المخرج ثم تذكر بعد ايقاع الحكم على المخرج منه او جهل بكونه داخلا وحكم بالمجموع ثم علم فاخرج وانت خبير بان امثال ذلك لا يتصور في كلمات الله وامنائه في الاحكام الشرعية والتخصيص المذكور في السنة الاصوليين والفقهاء ليس جزما فان قلت فعلى هذا فيكون الهيئة الاستثنائية استعارة تمثيلية في التخصيص المصطلح فيكون مجازا وهو بعيد قلت كون معنى الاستثناء ذلك لا يوجب التجوز في الهيئة الاستثنائية كما لا يخفى وان اردت عن الاخراج اعم من الاخراج الواقعي بان يكون المراد الاخراج عما هو في صورة الثابت وان لم يكن ثابتا في نفس الامر فلا تناقض ايضا وهو المراد في التخصيص وبيانه ان القائل يسند الحكم اولا بالباقي ولكن يؤديه بلفظ الاسناد الى الكل لنكتة ثم يجيء بلفظ دال على الاخراج للقرينة على ارادة الباقي ويظهر بذلك انه اراد به الاخراج عما هو ظاهر المراد لا عن نفس المراد وذلك بعينه مثل قولك رايت اسدا يرمي فلا ريب احد في ان المراد بالاسد حقيقة فيه هو الرجل الشجاع ويرمي للعدول عما هو ظاهر المراد من نفس لفظ الاسد ولا يكون فيه ارادة الحيوان المفترس الا على جعل الاستعارة من باب المجاز العقلي كما هو مذهب السكاكي بجعل الاسد شاملا للاسد الادعائي مع انه ايضا مجاز كما لا يخفى والمراد به غير ما هو مدلول اللغوي جزما كما لا يخفى واما النكتة التي اشرنا اليها فهي ان المتكلم اذا اراد النسبة الى الباقي فذكره بعنوان الحقيقة يستلزم تعدد اسامي الباقي وهو متعذر غالبا ومتعسر فلا بد ان يجعل مقامه شيئا يتمكن به عن ذلك فيطلق عليه نفس العام مجازا مع نصب قرينة عليه وهو الاستثناء وما يجري مجراه من المخصصات المتصلة او يأتي باسم آخر بالباقي ان كان له اسم كما هو موجود في الاعداد ومما لا اسم له ذكر العام وقرينة الاخراج ايضا لا بد ان يكون لنكتة كما هو في قوله تعالى ولبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما مع التمكن عن قوله تسعمائة وخمسين عاما وهو ان عدد الالف مما يقرب به المثل للكثرة والمقام مقام بيان طول المكث والحاصل ان مقتضى ارادة التخصيص اللائق بكلام الله تعالى واوليائه الذي هو محط النظر الاصولي هو اسناد الحكم الى الباقي في نفس الامر اصلا وما ذكره بعض المدققين في رفع التناقض حيث قال وذلك ان تريد انه مخرج عن النسبة الى المتعدد بان تريد جميع المتعدد وتنسب الى المستثنى اليه فتأتي بالاستثناء لاخراجه عن النسبة ولا تناقض لان الكذب صفة النسبة المتعلقة للاعتقاد ولم ترد بالنسبة افادة الاعتقاد بل قصدت النسبة لتخرج عنه شيئا ثم تفيد الاعتقاد فان اراد به ما ذكرنا فهو والا فلا تركيب في النسبة المستفادة من الكلام لينفك ويجعل بعضها متعلقا للاعتقاد مع انه لا يتأتى على ما هو التحقيق من كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس كما لا يخفى عن المتامل ومما حققنا ظهر انه لا وجه للايرادات التي اوردت على مذهب المختار من لزوم الاستثناء المستغرق في قولك اشتريت الجارية الا نصفها لو اردت بالجارية نصف

كلها والتسليم لو اريد ما بقي من النصف بعد الاخراج وهو الربع واذا كان المراد بالنصف الربع فيكون المراد بالربع المستثنى منه الثمن وهلم جرا ومن ان ضمير نصفها عايد الى الجارية بكمالها قطعا وان المراد الا النصف كلها فيكون المراد من الجارية كلها لا نصفها وذلك لان المراد بالجارية مع انضمام الاستثناء اليه وهو القرينة نصفها لا المراد بالجارية وحدها وبعد ملاحظة الانضمام فلا يبقى الاستثناء اخر ليلزم المحذور واما ارجاع الضمير الى كل الجارية فجوابه ان الاخراج اذا كان عن ظاهر المراد لا لنفس الامر على ما حققنا فالضمير ايضا يعود الى ظاهر المراد من اللفظ على سبيل الاستخدام ويظهر مما ذكر الجواب عن ساير الايرادات التي لم نذكرها ايضا ثم ان هذا القول الذي ابطلناه كما ترى مخصوص في كتبهم بالاستثناء او المخصص المتصل وزاد بعضهم تجوز هذا القول في المخصص المنفصل ايضا وقال انه لا يمتنع ان يراد بلفظ العام الاستغراق ويسند الحكم الى بعضه بمعونة الخارج من سمع او عقل وهو دعوى قبيحة دون التجوز باللفظ في معنى لا يعلم الا بعد اطلاع على سمع او عقل خارج تحكم فان الكلام انما هو في تصرف المتكلم بانه هل تصرف في معنى اللفظ واحال علمه الى الخارج او تصرف في الحكم واحال الامر اليه ولزوم الاغراء بالجهل مشترك واقول مضاف الى ما مر من بطلان هذا القول في المخصص المتصل مستلزم لبطلان ذلك بطريق اولى ان من مفاسد هذا القول لزوم اللغو في ارادة الحكيم فان اراد الاستغراق من اللفظ ح لا فائدة فيه بل هو غلط فانا قد بينا لك في المقدمة الاولى ان الغرض من وضع الالفاظ هو تركيب معانيها وتفهيم التراكيب والاحكام المتعلقة بها بتلك الالفاظ فاذا لم يرد في الكلام اسناد الى نفس المفهوم العام ولا اسناده الى شيء سواء كان اسنادا تاما او ناقصا فما الفائدة في ارادتها فان قلت ذكر العام وارادة مفهومه اولا لاجل احضاره في الذهن السامع ثم اسناد الحكم الى بعضه واخراج بعض اخر عنه قلت انما يتم هذا الوجه العام في الكلام موضوعا لان يحمل عليه هذا الحكم مثل ان تقول ان ... انما كاتب او غير كاتب واين هذا مما نحن فيه فليس معنا قولنا اكرم العلماء الا زيدا اخراج زيد جملتهم واكرام الباقي فانه لا خلاف في صحته وكونه حقيقة في دعوى كون معنى هذا التركيب هو ما ذكرنا يحتاج الى الاثبات والذي هو محط نظر ارباب البلاغة في اداء المعنى وابهام ما تهم انما هو بعد تصحيح اللفظ بل جعله فصيحا ايضا ثم ملاحظة اعتباراتهم في البلاغة يتم فيما اخترناه كما اشرنا من جعل الاسناد اولا متوجها الى العام ثم نصب القرينة على خلافه للنكتة التي ذكرناها وغيرها وحاصل الكلام وفذلكة المرام ان علينا متابعة وضع الواضع ورخصته في نوع المجاز والذي نفهم من اللفظ كون لفظ العام مورد الاسناد ومقتضاه كون مفهومه مورد الاسناد وليس الكلام اسنادا اخر يتعلق بالباقي فلا بد من التصرف في لفظ العام بمعونة قرينة المخصص والعضدي اسند هنا ما ... جديرا في تحقيق المقام واخرج كلام القوم عن ظاهره ورد الاقوال الثلثة الى الاثنين وحاصله ان ههنا مفهومين احدهما عشرة موصوفة بانها اخرجت عنها الثلثة وثانيهما الباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة فان قلنا عشرة الا ثلثة معناه الحقيقي المفهوم الاول فيكون مجازا في السبعة كما هو مذهب الجمهور وان قلنا ان معناه الحقيقي هو الثاني فيكون حقيقة في السبعة لا بمعنا انه وضع له وضعا واحدا بل على انه يعبر عنه بلازم مركب ثم رد القول الثالث الذي هو مختار ابن الحاجب والعلامة والمتاخرين الى احد هذين القولين وطرح الاخر على ما فهمه التفتازاني ان القول الثالث بيان لمعاني مفردات بهيئة التركيبية فانه على اي حال فالمفردات مستعملة في معانيها الحقيقية انما الخلاف في المركب فعند الجمهور مجاز في السبعة وعند القاضي حقيقة فيه هذا وقد ظهر لك تفسير قولهم بما حررنا ان الجمهور

لا يقولون ذلك بل بمجازية لفظ العشرة التي هو احد المفردات في السبعة مع تفسير قولهم بانهم يريدون بالمركب العشرة الموصوفة بالاخراج المذكور مناف لوضع الاستثناء و المتبادر من الاخراج وغير ذلك ايضا واما قول القاضي يعني كون مجموع المركب اسما للسبعة لا بمعنى كونه موضوعا له بوضع على حدة حتى يرد عليه انه خارج عن قانون اللغة اذ ليس في لغتهم اسم مركب من ثلثة الفاظ يعرب الجزء الاول منه وهو غير مضاف وانه يلزم اعادة الضمير على جزء الاسم في نحو بعت الجارية الا نصفها مع عدم دلالة فيه بل بمعنى التعبير عنه بلازم مركب كالطاير الولود للخفاش ومثل ذلك اربعة مضمومة الى الثلثة لها ومثل بنت سبع واربع وثلث لاربعة عشرة وهكذا فيرد عليه ايضا انه مستلزم لخلاف التحقيق من كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس وان ذلك انما يتم لو كان معنى عشرة الا ثلثة الباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة ويتبادر منه كما حرره العضدي وهو وهم ومستلزم لان لا يكون الاستثناء تخصيصا ايضا كما لا يخفى وتنزيل مذهب الجمهور الذي اخترناه على ارادة العشرة الموصوفة باخراج الثلثة عنه كما فهمه العضدي ايضا يستلزم وحدة الحكم فليس هناك نفي واثبات وانت خبير بان جميع ذلك خروج عن الظاهر ومخالف لقواعد العرف والعادة واستقصاء الكلام في نقض والابرام على ما ذكره القوم في هذا المقام تضييع الرابعة الاستثناء المستغرق لغو اتفاقا سواء ساوى المستثنى منه او زاد عليه فيمضي على الحكم الوارد على جميع المستثنى منه واستثناء الاقل من النصف صحيح اتفاقا ايضا واختلفوا في جواز استثناء الاكثر والمساوي فقيل بوجوب كونه اقل وقيل بجواز المساوي والاكثرون على جواز الاكثر ويلزمهم جواز المساوي بالطريق الاولى وقيل لا يجوز الا الاقل في العدد دون غيره فيجوز اكرم بني تميم الا الجهال وان كان العالم منهم واحدا واعز المحقق في الجواز ان لا ينتهي الكثرة الى حد يقبح استثناؤها عادة مثل ان يقول له علي مائة الا تسعة وتسعين ونصفا واحتج الاكثرون بامور الاول قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين مع قوله فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فان قلنا باشتراط كون المستثنى منه يلزم ان يكون كل من المخلصين والغاوين اقل من الاخر وهو محال فان الاية تدل على ان غير المخلصين كلهم غاوون ولا واسطة فيكون الباقي من العباد بعد اخراج الغاوين في الاية الاولى هم المخلصين لعدم الواسطة وما قررناه وحررناه في وجه الاستدلال يظهر لك فساد كل ما اورد عليه فلا يطول ببيانه نعم يرد عليه انه لا يدل على جواز استثناء الاكثر لجواز التساوي وقد يقرر الاستدلال على وجه اخر وهو بضم الى الاية الاولى وقوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين بتقريب ان كلمة من بيانية والغاوون المتبعون واذا كان اكثر الناس غير مؤمن بحكم الاية الثانية فيكون متبعوا الشيطان الغاوون اكثر الناس ورد بان المراد من قوله تعالى عبادي هم المؤمنون لكون الاضافة للتشريف فيكون المستثنى منه منقطعا فلا اخراج سلمنا لكن لا نم اكثرية الغاوين لانهم من العباد الملائكة والجن وكل الغاوين اقل من الملائكة واجيب بان المنقطع مجاز ومتى امكن الحمل على الحقيقة فلا يصار الى المجاز ولذلك يحمل قول القائل له علي الف درهم الا ثوبا على قيمة الثوب وكون الاضافة للتشريف ثم وصرح المفسرون بان المراد من العباد بنو ادم الثاني اجماع العلماء على ان من قال له علي عشرة الا تسعة يلزم بواحد فلولا صحته لحكموا بالغاء الاستثناء والزموه بعشرة كما في المستغرق الثالث قوله تعالى في الحديث كلكم جائع الا من اطعمته وجه الاستدلال واضح ثم ان لي اشكالا في هذا المقام لم يسبقني اليه احد فيما اعلم من الاعلام وتحقيقا في التخلص عنه

بن موهب الكريم المنعام ولكنه لا ينفع لما يرد من جهة على الافهام وهو انهم ذكروا الاختلاف في منتهى
التخصيص وذهب المحققون من الجمهور الى انه لابد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام ثم ذكروا
الاختلاف في هذه المسئلة وهذا القول بوجوب بقاء الاكثر الى الشاذ من العامة وجواز استثناء الاكثر
الى اكثر من المحققين فان كان وجه التفرقة الفرق بين المتصل والمنفصل وان الكلام في المبحث
السابق كان فيما كان المخصص فيه منفصلا وفي هذا المبحث في المستثنى فهذا ابتداء نقض القول بالفرق بين
المنفصل والمتصل تتمة بين الاقوال وان قلت انا نمنع كون الاستثناء تخصيصا والكلام في المبحث السابق
انما كان في التخصيص قلت مع انه يبتدئ نقض القول بالتفصيل المذكور تتمة فيه ان جمهور الاصوليين قائلين
بكون الاستثناء تخصيصا لما عرفت من العام من انهم قائلون بكون المراد من العام هو الباقي والاستثناء قرينة
له وهذا معنى التخصيص فعلى هذا يلزم ان يكون مختار الاكثرين في الاستثناء لزوم بقاء الاكثر وكون المخرج اقل وكيف
يجتمع هذا مع اختيارهم جواز استثناء الاكثر وكيف يجمع بين ادلتهم في المقامين وما يتحقق لك والذي يختلج
بالبال انهم قد غفلوا عما بنوا عليه الامر لظاهر هذه الادلة والتحقيق ما حققوه في المبحث السابق كما اخترناه
وشيدناه واما الجواب عن تلك الادلة فيتوقف على تمهيد مقدمة وانا قد بينا لك في اوايل الكتاب ان وضع
الحقايق شخصية ووضع المجازات نوعية ونزيدك هنا ان الحقيقة والمجاز تعرضان للمركبات كما
يعرضان للمفردات ووضع المركبات قاطبة نوعية حقيقة كانت او مجازية والاوضاع النوعية انما
هو القدر المستفاد من تتبع كلماتهم من الرخصة فالاستثناء مثلا تركيب وضع بالوضع النوعي للاخراج
بمعنى انه لا يتوقف على سماع كل واحد من افراده كما يتوقف في الحقايق المفردة والقدر الذي يستفاد من
الرخصة في ذلك النوع انما هو مثل نظير ما بيناه في العلايق المجازية الا ترى انهم يحكمون بان الاستثناء المنقطع
مجاز فعلم انه في المتصل حقيقة وكذلك يحكمون بان الاستثناء من النفي اثبات بعنوان الحقيقة لاجل التبادر
بالعكس وهذا القدر الذي يتيقن ثبوته من اهل اللغة هنا هو لزوم اخراج عن المتعدد في الجملة واما انه يكفي
في ذلك اي اخراج يكون ام لابد ان يكون على وجه خاص من كون المخرج اقل من الباقي ولابد من اقامة
الدليل عليه واثبات الرخصة فيه من جهة اهل اللغة وكما ان الحقيقة والمجاز في المفردات يرجع الى النقل
والتبادر وعدم صحة السلب وامثالها فكذلك في المركبات كما عرفت في نظائره ومجرد الاستعمال لا
يثبت الحقيقة كما حققناه في محله وبينا ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز فمجرد الاستعمال في اخراج الاكثر
لا يدل على كونه حقيقة فيه والمقصود الاصلي للاصولي هو ذلك لا مجرد مطلق الاستعمال ثم نقول القدر
الثابت المتيقن هو ما لو كان المخرج اقل كون ما لو كان المخرج اكثر من الباقي مما رخص فيه من العرب
بعنوان الوضع الحقيقي وعدم الثبوت دليل العدم لكون الوضع توقيفيا وفي الصور المشكوكة مثل
ما لو كان المخرج اكثر فيمكن كونها من افراد الحقيقة وكونها بعنوان المجاز بان يستعمل الاستثناء فيه بعلاقة
مشابهة او ادعاء القلة فيه للمبالغة في التحقير وان كان كثيرا وكون ذلك فلا يثبت كونها حقيقة مع انه
لا يبعد ان يدعى التبادر فيما لو كان المخرج اقل وهو علامة الحقيقة ولا ريب ان اهل العرف يعدون مثل
قول القائل له علي مائة الا تسعة وتسعين مستهجنا ركيكا لا لانه اطالة مخلة بل المخالفة لما المتعارف في
الاستعمال نعم قد يتفق ذلك في موضع السخرية والتمليح بل وكذلك الى عشرة الا تسعة وفضلا عن قول
الا تسعة وهكذا لضعف ذلك ومما يؤيد ما ذكرنا ان المستثنى في معرض التتبع غالبا القلة وان الغالب
الوقوع في الاستثناء البداء كما هو غالب في السنة العوام هو اخراج القليل وليس ذلك الا لمطابقة الاصل

لاصل الوضع الاستثناء وح فقد ظهر لك بحمد الله تعالى ان التحقيق هو ما قد حققناه سابقا من لزوم بقاء جمع
قريب من مدلول وغفلة الاكثرين انما حصل من جهة الامثلة المذكورة وقد عرفت ان مجرد الاستعمال لا يدل
على الحقيقة كما هو محط نظر الاصولي والحاصل انه لم يثبت كون الاستثناء حقيقة في غير اخراج الاقل ولم يثبت
جواز التجوز في المستثنى منه في غير استعماله في الاكثر كما بيناه آنفا فلا علينا ان نجيب عن الامثلة المذكورة التي
استدل بها الاكثرون ونقول يمكن دفع الاول بمنع الدلالة من جهة ان ظاهر العام قابل لاصناف كثيرة فاخراج
صنف منه يكون افراده اكثر من ساير الاصناف لا يستلزم كون نفس الاصناف الباقية اقل والمقصود
هنا اخراج الصنف بعنوان افراد صنف خاص من حيث انها افراد ذلك الصنف اي من فظاهر
الآية استثناء صنف من الاصناف لا افراد من جميع الافراد واكثرية الصنف لا يستلزم اكثرية الافراد وبالجملة
اذا لوحظ الصنف الواحد بالنسبة الى العام القابل للاصناف فهو اقل من الباقي وان فرض كونه بالنسبة
الى الافراد اكثر من الباقي وذلك يختلف باختلاف الحيثيات والاعتبارات والذي يؤيد ما ذكرنا ان
المقصد الاصلي لله تعالى لما كان هو الهداية والرشد وجعل الغاوين مخرجا جعلا لما ليس موافقا للغرض
الاصلي كالقليل الذي لا يعتنى به وفي اللبس بالعكس بل ذلك المعنى انما يلاحظ بالنسبة الى قابلية العام لا فعلية
تحقق الاصناف فيه وفي كل واحد من الآيتين استثناء الاقل من الاكثر ويوضح ما بيناه انه لو فرض
انك اضفت جماعة من العلماء والشعراء والظرفاء وكان عدد كل من العلماء والشعراء ثلثة وعدد الظرفاء مائة
فاذا قيل جاء الاضياف الا الظرفاء فيمكن تصحيحه بما ذكرنا لان الباقي اكثر واما لو قيل جاء الاضياف الا
زيدا وعمروا وبكرا وخالدا الى آخر المائة من الظرفاء لعد قبيحا ودفع الثاني بان اتفاقهم على صحة الاستثناء
او كونه حقيقة فان فتوى الاكثرين لعله مبني على تجويزهم ذلك وبناء الباقين على ان الاقرار عبارة
عما يفهم منه اشتغال الذمة بعنوان النصوصية ولو كان بلفظ غلط او لفظ مجازي ولما كان الاصل براءة
الذمة حتى يحصل اليقين بالاشتغال فمع قابلية اللفظ للدلالة على المراد وانفهام المعنى منه بمعونة
المقام او السبب المتنبه بالاستثناء مع قرينة واضحة لا يحكم باشتغال الذمة بالعشرة لكون الاستثناء غلطا كما ان
بخلاف الاستثناء المستغرق فانه لو يجب فيؤخذ باول الكلام ويترك آخره ودفع الثالث بان المراد
والله يعلم لعله انه لا يقدر على الاطعام الا انا فكلكم يبقى على صفة الجوع لو اراد الاطعام من غيري وهذا معنى
واضح على من كان له ذوق وسليقة مستقيمة فلا دلالة فيه على مطلبهم اذا تمهد ذلك فنقول لما كا
موضوع المسئلة في الاقوال المذكورة في المسئلة مختلفة فلابد من تحرير محل النزاع بحيث يصح ورود الا
اقوال عليه وذلك لان بعض القائلين بالحقيقة يريدون كون العام مع المخصص حقيقة في الباقي
وبعضهم يريدون كون نفس العام حقيقة وهؤلاء ايضا مختلفون في التقرير فلابد ان يثبت في تحرير محل
النزاع ان لفظ العام في هذا التركيب هل استعمل في معنى مجازي ام لا فذهب الاكثرون الى كون العام مجازا
في الباقي وقيل حقيقة ان كان الباقي غير منحصر اي له كثرة يتعسر العلم بقدره والا مجاز وقيل حقيقة
ان خصص بغير مستقل كالشرط والصفة والغاية والاستثناء ومجاز ان خصص بالمستقل من عقل او سمع
وظاهر هؤلاء انهم يريدون ان مجموع التركيب حقيقة في ارادة الباقي وهكذا ما في معناه من التفصيلين
الذين بعده فلا يكون العام بنفسه حقيقة ولا مجازا وقيل حقيقة ان خصص بشرط او استثناء لا صفة
وغيرها وقيل حقيقة ان خصص بلفظ متصل او منفصل وقيل حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه و
الاول اقرب لنا انه لو كان حقيقة في الباقي كما كان في الكل لزم الاشتراك والمفروض خلافه وقد يقال ان ارادة

فيه لم يحكم [illegible] باقي فيع
لا يحكم باشتغال الذمة بالعشرة لكون
الاستثناء غلطا بل الصحيح

الاستغراق باقية فلا يراد به الباقي حتى يلزم الاشتراك على تقدير كونه حقيقة فان المراد بقول القائل
اكرم بني تميم الطوال عند الخصم اكرم من بني تميم من قد علمت من صفتهم انهم الطوال سواء عمهم الطوال او خص بعضهم
ولذلك تقول اما القصار منهم فلا اكرمهم ويرجع الضمير الى بني تميم لا الى الطوال منهم وكذلك معنى اكرم بني تميم الى الليل
او ان دخلوا الدار الحكم على جميعهم غايته انه ليس في جميع الازمنة في الاول وعلى جميع الاحوال في الثاني وكذا
اكرم بني تميم الا الجهال منهم الحكم على كل واحد بشرط اتصافه بالعلم وانت خبير بان ذلك كله متكلفات باردة
وتجشم حمل الهيئة التركيبية على خلاف وضعه مع التزامه التجوز في بعض المفردات ايضا ليس باولى من حمل العام
فقط على المعنى المجازي ولا ريب ان الهيئة المفسرة مغايرة للهيئة المفسرة وكل منهما موضوع لمعنى واول معنى
قولنا رايت اسدا يرمي مع قولنا رايت شجاعا مثلا الى امر واحد لا يقتضي اتحادهما وكذلك تادية التراكيب
الحقيقية لمعنى واحد لا يوجب اتحادهما في الدلالة واما ارجاع الضمير الى بني تميم فجوابه يظهر مما مر في قولك اشتريت
الجارية الا نصفها واما قوله اكرم بني تميم فجوابه يظهر مما مر في قولك اشتريت الجارية الا نصفها واما قوله اكرم
بني تميم الى الليل الخ فهو من غرائب الكلام اذ التخصيص هنا ليس متوجها الى بني تميم بل الى ازمان الاكرام المستفاد من
الاطلاق وكذلك ان دخلوا ان لم يرد به الداخلين منهم والمثال المناسب لتخصيص الغاية اكرم الناس الى ان
يفسقوا او ان يجهلوا وغرابة تفسير الاستثناء بما ذكره لا يحتاج الى البيان وما يقال ايضا ان هذا انما يتم لو كان
اللفظ مستعملا في الباقي واما اذا كان مستعملا في العموم وارادة الباقي طرأ بعد التخصيص بمعنى ان الاسناد وقع الى الباقي
بعد اخراج البعض من العام فلا يلزم الاشتراك ولا المجاز فلا يتم الدليل فيظهر ضعفه بما قدمناه في المقدمة
الثالثة في بيان المخصصات المنفصلة كما نقلنا جريان القول عنه عن بعضهم ومما حققناه ثمة يظهر لك انه لا يمكن
ان يقال ايضا ان هذا يتم لو بطل القول بكون المجموع حقيقة في الباقي اذ مقتضاه كون كل من المفردات حقيقة
في معناه او عدم كون واحد منها حقيقة ولا مجازا فلا يتم القول بكون العام مجازا في الباقي حجة القائل بكونه
حقيقة في الباقي مطلقا ان اللفظ كان متناولا له حقيقة بالاتفاق والتناول باق على ما كان عليه لم يتغير
انما طرأ عدم تناول الغير وان الباقي يسبق الى الفهم وذلك دليل الحقيقة والجواب عن الاول انه ان اراد
من تناوله حقيقة ثبوت التناول في نفس الامر فهو لا يثبت الحقيقة المصطلحة المبحوث منها وان اراد تناوله
بعنوان الحقيقة المصطلحة فنمنع ذلك اولا قبل التخصيص اذ المتصف بالحقيقة هو اللفظ باعتبار تناوله
للجميع لا للباقي وكون الباقي داخلا في المعنى الحقيقي لا يستلزم كون اللفظ حقيقة فيه لا من جهة ان الباقي جزء
المجموع وان الدلالة التضمنية ليست بنفس المعنى الحقيقي بل هو تابع له كما صرح به علماء البيان وجعلوه من
الدلالة العقلية لا الوضعية حتى يقال ان الخاص ليس بجزء للعام بل لان دلالة العام على كل واحد
من افراده منفردا عن الموضوع له الحقيقي بل الموضوع له هو كل فرد بدون قيد الانفراد ولا قيد الاجتماع لا بمعنى
ارادة كل فرد لا بشرط الانضمام ولا عدمه حتى يتوهم انه لا ينافي كونه حقيقة في المفرد بل بمعنى ان الواضع
انما نبه في حال ارادة الجميع الافراد بعنوان الكلي التفصيلي الافرادي كما حققنا في مبحث استعمال
المشترك في معنييه فافهم ذلك فانه لا ينافي ما حققناه سابقا من ان الدلالة العام على افراده دلالة
تامة ومما ذكرنا يظهر انه لا معنى للتمسك بالاستصحاب اذ لم يكن تناول العام للباقي في حال تناوله للجميع
بعنوان الحقيقة حتى يستصحب بل لانه كان تابعا للمدلول الحقيقي وهو الجميع ثم لو سلمنا كونه حقيقة فانما
يثبت ذلك في حال كونه في ضمن الجميع وقد تغير الموضوع والجواب عن الثاني بالمنع من السبق بلا قرينة ويردها
سبق العموم وسبق الغير علامة المجاز وما يقال اذ ارادة الباقي معلومة بدون القرينة وانما المحتاج اليها

اليها هو خروج غيره ففيه ان العلم بارادة الباقي انما هو لاجل دخوله تحت المراد وذلك لا يوجب كونه
حقيقة فيه انما الذي يقتضي كون اللفظ حقيقة هو سبق المعنى والعلم بارادته على انه نفس المراد
ولا يحصل ذلك فيما نحن فيه الا بالقرينة وهي معنى المجازي واحتج من قال بانه حقيقة ان بقي غير منحصر
ان المعنى العموم حقيقة هو كون اللفظ دالا على امر غير منحصر في عدد وحينئذ كون معناه ذلك بل بمعناه
تناوله للجميع وقد صار الآن لغيره فصار مجازا مع ان الكلام في صيغ العموم لا في نفس العام فكما ان
كون افعل حقيقة في الوجوب لا يقتضي كون مفهوم الامر كذلك وكذلك لا يقتضي كون مفهوم الامر
معتبرا فيه الايجاب كون صيغة افعل حقيقة في الوجوب وهكذا فيما نحن فيه وننظر ذلك ايضا ان كون
الهيئة الاستثنائية حقيقة فيه لم يرد انه ليس باخراج ما لولاه لدخل واحتج القائلون بانه حقيقة — في المنقطع لا يقتضي ان تكون الا مستعمل حقيقة فيه نسخ صح
ان خص بغير مستقل بان لفظ العام حال انضمام المخصص المتصل ليس مفيدا للبعض عن ما عدا المخرج
بالمخصص لانه لو كان كذلك لما بقي شيء يفيده المخصص فلا يكون مجازا في البعض بل المجموع منه ومن
المتصل يفيد البعض حقيقة وفيه انه ان اراد عدم افادته للبعض بخصوصه بحسب الوضع فلا كلام لنا فيه
وان اراد انه لا يفيد البعض بحسب الارادة الافظ فهو ممنوع غاية الامر عدم الافادة من حيث هو واما
مع انضمام المخصص فلا ريب في افادته ذلك كما هو المدار في المجازات واما المخصص فهو بدل على اخراج
البعض الآخر ايضا وايضا يرجع هذا الكلام الى اختيار مذهب القاضي في رفع التناقض عن الهيئة
الاستثنائية ولفظ العام ح اما حقيقة في معناه والنسبة الى الباقي وقع بعد الاخراج واما انه ليس
بحقيقة ولا مجاز ان قلنا بالوضع الجديد وقد عرفت بطلانهما سابقا ويستدل ايضا بانه لو كان
التقييد بما لا يستقل موجبا للتجوز في نحو الرجال المسلمون واكرم بني تميم ان دخلوا واكرم الناس الا الجهال
لكان نحو المسلمين للجماعة والمسلم للجنس او العهد والفسنة الاحمسي عاما مجازات واللوازم
باطلة اما اولا فلان بالاجماع واما الاخر فبالزام الخصم بيان الملازمة ان كل واحد من المذكورات يفيد بقيد
هو كالجزء له وقد صار به لمعنى غير ما وضع له اولا وهي بدونه للمنقول عنه ومعه للمنقول اليه ولا يحتمل غيره
وقد جعلتم ذلك موجبا للتجوز فالفرق تحكم والتحقيق في الجواب انك ان اردت ان المسلم في المسلمون — نفطعي صح
والمسلمين والمسلم حقيقة مع تغير معناه بسبب المقيد فهو مسلم فكيف يدعى الاتفاق عليه وان اردت
ان المسلمون حقيقة في الجماعة في الجنس او العهد فهو انما يثبت حقيقة المركب من حيث التركيب — والمسلم صح
لا من حيث انه حقيقة في مفرد وهو خارج عن المبحث وبيان ذلك ان المفردات مختلفة الا — مفرد م
وضاع كما اشرنا سابقا فوضع الاعلام واسماء الاجناس ونحوها وضع شخصي ووضع الافعال ا
المشتقات والتثنية والجمع ونحوها وضع نوعي كما ان وضع المركبات كلها نوعية حقيقة الحقيقة — ومنهم م
والمجاز كما اشرنا وكما ان كون الوضع المركبات حقيقة لا ينافي كون بعض اجزائها مجازا فكذا انه — مفردا بها مجازا لمادة في المفردين لا ينافي كون
لا ينافي كون العام مستعملا في المعنى المجازي على ما اخترنا كون الهيئة الاستثنائية حقيقة في الاخراج فلا — وضع المادة والنوعية حقيقي لا ينافي
ينافي كون المراد من مثل المسلمون جماعة من افراد هذا الجنس بعض المسلم وبعبارة اخرى المسلم المتحقق من — كون بعض اجزائها مجازا فكذا انه صح صح
افراد حقيقة كون لفظ المسلم في هذه الكلمة مجازا كما لا يخفى هذا ان اعتبر دلالة الكلمة على الجنس و
دلالة علامة الجمع والعهد والتعيين المهيئة على مدلولها وان جعلنا الكلمة واحدة موضوعة
بالاستقلال المجموع هذا المعنى فوجه الدفع ان الاستدلال قياس مع الفارق لكون المقيس عليه كلمة
موضوعة بوضع واحد ولم يلاحظ منها دلالة القيد والمقيد بل وضع مجموع اللفظ بازاء المجموع

المعنى بخلاف المقيس فانه اريد من كل كلمة منه علحدة والقول بان المجموع عبارة عن الباقي بعنوان الحقيقة فهو بطلانه كما بينا سابقا لا يلائم ظاهر الاستدلال من ملاحظة العلة المستنبطة قياسية وبالحاصل ان المستدل ان اراد مقالية للتركيبات المذكورة التي هي موضوعة بوضع حقيقي نوعي لمعان مركبة معهودة في كونها حقيقة في معانيها التركيبة الحقيقية على المفردات المشتقة الموضوعة بالوضع النوعي للمعاني المتخلة باجزاء متعددة مع قطع النظر عن ملاحظة مفرداتها واجزائها فلا ريب انه ليس من محل النزاع في شيء وكون كل منها حقيقة في معانيها متفق عليه وان اراد مقالية بعض اجزائها وهي المقيدات بباقي الاجزاء في كونها حقيقة على كل منها على اجزاء المفردات المقيدة فثبوت الحقيقة في المقيس عليه اول دعوى وان ادعى في المفردات وضعا مستقلا فلا مناسبة ح بين المقيس والمقيس عليه ولا جامع بينهما على ما هو ظاهر الاستدلال ومن هنا يظهر جواب من اراد الاستدلال بهذا الدليل على كون العام مع المخصص حقيقة في الباقي اذ الفرق واضح بين المقيس والمقيس عليه ح وذلك الوضع لم يثبت في المقيس ولا معنى للقياس هنا في اثبات الوضع كما لا يخفى فان الوضع لم يثبت ح في المقيس عليه من جهة اختلاف المعنى بسبب القيد حتى يق انه موجود في المقيس عليه ووجه ان الخصم يفرق بين اسماء الاعداد وغيرها والتحقيق في جوابه منع الفرق بينهما ووجه ما تقدم في المقدمات وقد يجاب بان الخصم لانه لعله يقول في المثال المذكور بان المراد بالالف تمام المدلول وان الاخراج وقع قبل الاسناد والحكم وفيه مع ما عرفت من ف وهذه الطريقة انه مبني على الفرق بين اسماء العدد وغيرها في ذلك وهو غير ظاهر الوجه و القائل وحجة التفصيل الثالث هو حجة السابقة واستثناء الصفة وغيرها لكونها عند القائل من قبيل المستقل وكذلك حجة التفصيل الرابع هو الحجة السابقة وضعفها غني عن البيان واما حجة القول الاخر وهو قول فخر الدين فقال في البرهان والذي اراده اجتماع جهتي الحقيقة والمجاز في اللفظ لان تناوله له لبقية المسماة لا تجوز فيه فهو من هذا الوجه حقيقة في المتناول او اختصاصه بها وقصوره عما عداها جهة التجوز وضعفه ظاهر مما مر **قانون** العام المخصص بمجمل ليس بحجة اتفاقا فان كان مجملا من جميع الوجوه ففي الجميع مثل قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم ومثل اقتلوا المشركين الا بعضهم وان اجماله مجملة ففي القدر الاجمال مثل الا بعض اليهود فلا اجمال في غير اليهود واما المخصص بمبين فالمعروف من مذهب اصحابنا الحجية في الباقي مطلقا ونقل بعض الاصحاب اتفاقهم على ذلك وخالف العامة فمنهم من قال بعدم الحجية مطلقا ومنهم من خص الحجية بما لو كان المخصص متصلا ومنهم من قال بالحجية في اقل الجميع ومنهم من قال بالحجية فيما لو كان العام منبئا عن الباقي قبل التخصيص كالمشركين بالنسبة الى الحربي بخلاف مثل السارق فانه لا ينصرف الذهن منه الى من يسرق ربع دينار فما فوقه من الحرز ومنهم من خص الحجية بما لو كان العام قبل التخصيص غير محتاج الى البيان كالمشركين قبل اخراج الذمي بخلاف اقيموا الصلوة قبل اخراج الحائض لنا ظهوره في ارادة الباقي بحيث لا يتوقف اهل العرف في فهم ذلك حتى ينصب قرينة اخرى عليه غير المخصص ولذلك ترى العقلاء يذمون عبدا قال له المولى اكرم من دخل داري ثم قال لا تكرم زيدا اذا ترك اكرام غير زيد ايضا وايضا العام كان حجة في الباقي في ضمن الجميع قبل التخصيص بمعنى انه كان يجب العمل على مقتضاه في كل واحد من الافراد خرج المخرج بالدليل وبقي الباقي وليستصحب في الباقي واما ما ذكره بعضهم بانه كان متناولا للباقي قبل التخصيص فهو مستصحب فان اراد التناول له للباقي فهو غلط لعدم العلم به ولزوم البداء في المخصص وان اراد التناول الظاهري فلا معنى للاستصحاب

الاستصحاب الظهور وان اراد الباقي استصحاب حكم المتناول الظاهري فهو ما قلنا ولنا ايضا احتجاج السلف من العلماء واهل العصمة م بالعمومات المخصصة بحيث لا يقبل الانكار وربما يستدل ايضا بانه لو لم يكن حجة في الباقي لكانت افادة العام لدخول الباقي موقوفة على افادته المخرج فلو كانت افادته للمخرج ايضا متوقفة على ذلك لزم الدور والا لزم الترجيح بلا مرجح وهو ضعيف لانه دور معية كالمتضايفين والمتلازمين لنا احتج المنكر مطلقا بوجهين **الاول** ان حقيقة العموم غير مرادة والباقي احد من المجازات فلا تعيين لحمل عليه لاحتمال ارادة سائر مراتب الخصوص ولا مرجح فيصير مجملا **والثاني** انه خرج بالتخصيص عن كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة والجواب عن الاول منع الاجمال وعدم المرجح اذ الاقربية الى العام مرجح ومدار مباحث الالفاظ على الظنون فكما ان التبادر علامة الحقيقة فظهور العلاقة علامة لتعيين المجاز ولذلك لو قيل رايت اسدا يرمي لتبادر الى الذهن معنى الشجاع لا الغير ولا ريب ان العام المخصص سيما مع ملاحظة عدم ذكر مخصص آخر معه ينصرف منه الى الباقي لكونه اقرب الى اصل المدلول وكفاك في الترجيح ما ذكرنا من الادلة مع ان الوقوع في كلام الحكيم ايضا يرفع عن الاجمال لا بمعنى انه لا يقع المجمل في كلام الحكيم ابدا لوقوعه في الجملة كما لا يخفى بل بمعنى ان الاصل والقاعدة الثابتة عن الحكمة والاعتبار يقتضي عدمه حتى يثبت بالدليل وقوعه بحمل كلامه على خلاف الظاهر اذا دل الدليل عليه والحمل على اقل الجمع كما ذكره القائل به وان كان يدفع الاجمال لكن الحمل على تمام الباقي اولى منه لضعف دليله لظهور الفرق بين الجمع والعام كما مر ولا قائل بارادة غيرهما بالخصوص مضافا الى ما نذكره في بطلان ذلك القول ايضا ومما ذكر يظهر الجواب عن الثاني هذا ولكن الاشكال في ان المقتضي محل النزاع ان القول بعدم الحجية مطلقا وهذا الدليل يقتضي اختصاصه بالقول بكون العام المخصص مجازا في الباقي فلا ينهض على من قال بانه حقيقة في الباقي وكيف ذلك وكيف يجتمع هذا مع الكلام في القانون السابق فان الكلام ثمة يقتضي حجيته في الباقي سواء كان حقيقة او مجازا لان كلا من الحقيقة والمجاز ظاهر في معناه والكلام منها يقتضي الخلاف في الحجية وقد يوجه هنا الاستدلال بحيث ينهض على القول بالحقيقة بان مراد من قال ان العام انه حقيقة من حيث انه ابعاض العام لا انه حقيقة في الباقي من حيث انه تمام الباقي فح يقال في الاستدلال ان تمام الباقي احد الحقائق فلا يحمل عليه بخصوصه ورد بانه لا يجري بكون المجموع اسما للباقي فكما لا يقول احد ان السبعة مثلا اسم لهذا العدد فما دونها كذلك لا ينبغي ان يجوز ذلك في عشرة الامثلة ولا على القول بان الاسناد وقع بعد الاخراج فان المراد بلفظ العام هو معناه الحقيقي الاصلي لا الباقي فقط فهو على الحقيقة لا لاحد الحقايق ولا على القول بانه حقيقة في الباقي لاستصحاب التناول السابق وعدم منافاة عدم تناول الغير لتناول الباقي فان ظاهره انه لم يطرء عليه شيء الا خروج ما اخرجه المخصص فلا يبقى الا تمام الباقي وكذا لا يجري على الدليل الآخر الذي هو سبق الباقي الى الذهن فانه لا معنى لسبق احد الابعاض من دون تعيين ولا على القول بكونه حقيقة فيما لو بقي غير منحصر لان هذا القول منهم ليس لانه احد ابعاض العام كما هو مناط التوجيه في الاستدلال بل لانه هو عام فالظاهر ان النزاع هنا انما هو على القول بمجازية لفظ العام في الباقي كما هو المختار ايضا في القانون السابق وقول المفصل بالمتصل والمنفصل ايضا مبني على ذلك فانه مبني على ان المخصص بالمنفصل مجاز دون المتصل **اقول** ولعل التفصيلات الاخر في المسئلة ايضا على هذا ناظرة الى ملاحظة مناسبة بعض المجازات للعام دون بعض بحسب المقامات فان ما انبأ عن الباقي قبل التخصيص اقرب من غير المنبي وكذلك ما لا يحتاج الى البيان اقوى من المحتاج الى البيان مما يحتاج اليه ونظر من قال بالحجية

العام المخصص مجمل

فى اقل الجميع هو من بين المجازات يعنى جميع افراد الباقى والزائد مشكوك فيه فصار حاصل الترديد انا
ان قلنا بان العام لم يستعمل فى المعنى المجازى وبنا على القول بالحقيقة فى القانون السابق فلا مناص
عن الحجية وان قلنا بالمجاز فيجرى فيه هذا الخلاف المذكور فى هذا القانون وبما ذكرنا يندفع المنافاة
المتوهمة بين الاصوليين ايضا واقول الانصاف ان ما ذكره من الترديد لا يدفع التوجيه المذكور
لان مراد من يقول بانه حقيقة فى الباقى انه حقيقة فيما لم يخرج عن حكم العام فلو فرض تخصيص تمام الباقى
مرة اخرى وذكره بعد ادنى بمراتب متعددة ولم يطلع الا على التخصيص الاول فاحتمال التخصيصات
حاصل عند السامع فلا ريب ان القائل بكونه حقيقة فى الباقى يقول بالحقيقة فى المرة الاخيرة ايضا
كما هو مقتضى دليله فالمراد بالباقى ما لم يثبت خروجه بهذا التخصيص وان احتمل خروجه عنه بتخصيص الآخر
وح فالعام محتمل لحقايق متعددة فاذا قامت القرينة على عدم ارادة الجميع فتساوى احتمال سائر
الحقايق ويتم الدليل اذ الكلام فى هذا الكلام بعد تسليم تصحيح هذا القسم من الحقيقة فيصير ذلك نظير اطلاق
العام المنطبق على افراده من حيث وجوده فى ضمن كل واحد لا من حيث الخصوص وبعد تسليم ذلك فنمنع
جريان الاستدلال مكابرة فيتم الكلام فيه مثل القول بالمجازية حرفا بحرف وبما ذكرنا فقد ربعد
التأمل على اجراء الدليل على جميع الاقوال فى الحقيقة فان مراد من قال عشرة الا ثلثة اسم للسبعة
لعله كون المستثنى والمستثنى منه اسما للباقى وذكر السبعة بعنوان المثال ويجرى الكلام السابق فى الباقى
من انه يحتمل مراتب متعددة كلها معنى حقيقى لمجموع التركيب على قول هذا القائل وكذا الكلام على القول
بكونه حقيقة فى غير المحصور ولان الغير المحصور ايضا مراتب متعددة كلها معنى حقيقى للعام على قول هذا
القائل نعم يخدش فى ذلك ان ذلك انما يتم فيما كان افراد العام غير محصور واحتمل التخصيص مراتب
متعددة منه واما على القول بكون الاسناد الى الباقى بعد الاخراج فانت بعد التأمل فيما ذكرنا فى بطلان
هذا القول تعلم ان الكلام فى الحجية وعدم الحجية انما يرجع الى الحكم والاسناد المتعلق باللفظ وقد فرض
انه ليس الا بالنسبة الى الباقى والتخصيص لم يتحقق فيه بالنسبة الى لفظ القائل انما تحقق بالنسبة الى الاسناد
والحكم فاذا خص العام الاسناد بغير القدر المخرج فهو يحتمل المراتب المتعددة ويجرى فيه الكلام السابق
وبما ذكرنا يظهر اندفاع المنافاة بين الاصليين ايضا اذ الحقيقة والمجاز لا يستلزمان الظهور والحجية
فى جميع الاحوال بل انما هو اذا لم يطرء هما اجمال فقد يحتاج الحقيقة الى القرينة كما فى المشترك
وكذلك المجاز اذا تعددت المجازات بل وكذلك المشترك المعنوى اذا اريد منه فرد معين
فان معرفة ان المراد برجل فى قوله تع وجاء رجل من اقصى المدينة وهو حبيب النجار يحتاج الى القرينة
مع انه حقيقة على الظاهر كما بينا فى مباحث الاوامر وقد يقال ان الكلام فى القانون السابق
انما هو بعد تسليم الحجية فلا منافاة وهو ايضا باطل وبما ينادى ببطلانه بناء استدلالهم على عدم الحجية
فى هذا الاصل بتعدد المجازات واجمالها وهو موقوف على كون المجازية مفروغا عنها فى هذا
القانون فكيف يختلفون بعد ذلك فى الحقيقة والمجاز مع انه كان ينبغى تقديم هذا القانون
على السابق وكتب التى حضرتنى الان كلها متوافقة على تقديم القانون السابق على هذا قيل والحق
ان الخلاف فيما سبق مبنى على فرض ارادة الباقى واما ظهوره فغير لازم والقائل بكونه حقيقة يلزمه ظهوره
والقائل بكونه مجازا على خلافه اذ المجاز قد يكون ظاهرا وقد يكون غيره وقس عليه التفصيل فتأمل اقول
ويظهر ما فيه بالتامل فيما قدمناه اذ لو بنا على التحقيق وانتفاء الدليل فالحق ان الحقيقة والمجاز

والمجاز كليهما ظاهران فى معناهما اذا اتحد او تعين القرينة على كل منهما فيما احتاج اليه على فرض الاشتراك
او تعدد المجاز وقد بينا لك سابقا بطلان الحقيقة وتعين المجاز فى تمام الباقى واحتمال ارادة ما دون
تمام الباقى خلاف الظاهر لا يصار اليه ولو غض عن التحقيق وتشبثنا مع الخصم فى نفى الحكم على الحقيقة
فلا التفات للكلام فى هذا القانون على القولين فتأمل ويؤيد ما ذكرنا استدلالهم الثالث فانه لو لم يكن نا
ظرا الى الحقيقة لرجع الى الدليل الاول ولكان تكراره لغوا اذ الاجمال من جهة تعدد المجاز اخص من عدم ا
الظهور فانه اعم من ان يكون من تلك الجهة او من جهة احتمال الحقايق فى تعيين العام من محتملات الباقى على ا
القول بالحقيقة مثل النكرة التى اريد بها فرد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب مثل قوله تع وجاء
رجل من اقصى المدينة وكذلك كل ادلة القائلين بالحجية قابل للقولين من دعوى الظهور ولزوم التم
واستصحاب التناول وغيرها كما بيناها بل بعضها فى الدلالة على القول بالحقيقة اظهر ثم ان ههنا امرا لا بد
ان ينبه عليه وهو ان ظاهر كلام المستدل فى اقل الجمع ان محل النزاع فيما وكل المتكلم تعيين افراد المخرج
والباقى الى المخاطب كما لو قال كل البيضات الا ثلثة منها وكذا ذلك وعلى هذا يلزم على القول بجواز ا
التخصيص الى الواحد ان يكون العام عنده حجة فى الواحد لانه المتيقن ايضا ولم يتنبه المستدل وعمم الا
حمال ولعل نظر المستدل فى ذلك انما هو الصحيح لا نظر القائل بالحجية فى اقل الجمع فان الغالب الوقوع
فى كلام الحكيم فى التخصيصات ملاحظة التعيين فى الاحكام ولا بد ان يكون مراد من يجوز التخصيص الى الواحد فى
القانون المتقدم ايضا التخصيص الى الواحد معين عند المتكلم لا اى واحد يكون او اقل الجمع عند القائل وكذلك
به ثمة مثلا قوله تع لا اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير
قد تعلق الاخراج عن نفى التحريم بهذه الثلثة خصوصا وكذلك انما حرم عليكم الميتة والدم فاذا اورد
النص بحرمة لحم الهر ولحم الكلب فيجب الاخراج ايضا وهذا وكما ان الحرمة تتعلق بالمخرج بخصوصه فكذلك وهكذا
نفى الحرمة لا بد ان يتعلق بالباقى بعينه فلا بد ان يكون الباقى متعينا سواء كان واحدا خاصا او اقل
جمع خاص والى ما ذكرنا ينظر الكلام السابق على الاستدلال واجرائه على القول بالحقيقة ايضا كما
بينا عليه وسيجى فى القانون الآتى ايضا اشارة الى ذلك وبما ذكرنا يظهر لك ضعف ما قد يعارض
القرينة المجاز الراجحة للحجية فى تمام الباقى على ما ذكرنا تنفى ارادة الواحد واقل الجمع ولذلك ضعف
هذه المعارضة فى بيان عدم جواز التخصيص الا بارادة جمع يقرب من المدلول كما اشرنا اليه فى محله
هذا ولكنى لم اقف فى كلماتهم تنبيها على ما ذكرنا فانهم ذكروا حجية المخصص بالحجية فى اقل الجمع دون غيره
كما ذكرنا ولم يتعرضوا لما فيه فلا بد لهم ان يجيبوا عنه بان يتفق الاقل انما يفيد الحجية اذا تعين فلا
ثمرة لهذا الكلام وان اعتمد المفصل فى التعيين على قرينة اخرى فهذا ليس من حجية العام فى الباقى فى
شئ كما لا يخفى بل الحجية ح انما يثبت فى العام مع القرينة المذكورة تنبيه قد عرفت ان المخصص المتصل
هو الاستثناء والغاية والشرط والصفة وبدل البعض فلا يخفى ان المخرج فى الاستثناء والغاية هو المذكور
بعد اداتها وفى الباقيات هو الغير المذكور فالباقى فى قولنا اكرم الناس الا الجهال هو الناس
العلماء وفى اكرم العلماء الى ان يفسقوا هو غير من فسق من العلماء والمخرج فى اكرم العلماء ان كانوا الصلحاء
هو الغير الصالحين منهم وفى اكرم الرجال المسلمين هو غير المسلمين من الرجال وفى اكرم العلماء شعراؤهم
وهو غير الشعراء منهم وانت بعد ذلك خبير بطريق اجراء الكلام فى المباحث السابقة فيها من بيان مورد
الحقيقة والمجاز والحجية وعدم الحجية وغيرها وتميز المختار والمزيف قانون الحق موافقا للاكثرين

هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص

حتى ادعى عليه جمع منهم الاجماع على عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص وتبين كونه على المختار
فالحق الاكتفاء بالظن وتبين يجب تحصيل القطع ولابد في تحرير محل النزاع وتحقيق المقام من تمهيد المقدمة
تنكشف بملاحظتها غواشي الاوهام وهي ان الفرق الواضح حاصل بين حالنا وحال اصحاب النبي صلى الله عليه وآله والائمة
في طريق فهم الاحكام ومعرفتها واخذها عنهم ومن احاديثهم لانهم كانوا مشافهين لهم ومخاطبين بخطابهم عارفين
بمصطلحهم واجدين للقرائن الحالية والمقالية عالمين ببعض الاحكام من الضرورة والبداهة آخذين
ما لا يعلمونه من كلماتهم وكانوا قد يعلمون العموم ويشتبه عليهم الخصوصية في بعض الموارد ويسألون عنه
وقد يعلمون الخصوص من الخارج وانه مخالف لباقي الافراد ويعرفون ان المراد من العام هو الباقي بقرينة
ما سمعوه او بقرينة المقام واكثرهم كانوا محتاجين حين السؤال في كلمة المعصوم معهم لابد ان يكون معهم
بحيث يفهمون ولا يؤخر بيانه عن وقت حاجتهم فيجب عليهم العمل على العام والمطلق اذا سمعوه بدون
التخصيص فربما كان الوقت يقتضي التعميم له والتخصيص لآخر وربما كان يتفاوت الحال من اجل التقية
وغيرها وان تثبت توضيح الحال فقايسهم بالمقلد السائل عن مجتهده في هذا الزمان واما نقلهم الاخبار الى
آخرين في زمانهم وعملهم عليه فهو ايضا لا يشبه الاخبار الموجودة عندنا فانه كان اسباب الاختلال و
الاشتباه فيه قليلا الا ترى انهم كانوا يستشكلون فيما لو ورد عليهم اخبار مختلفة من اصحابهم وكانوا يسألون
عن ائمتهم في ذلك ويجيبون بالعلاج بالرجوع الى موافقة الكتاب او السنة او مخالفة العامة او
الشهرة او غير ذلك ثم التخيير او الاحتياط وهو بعينه مثل الخبر المنقول في زماننا عن مجتهد بعيد عنا
او اخبار منقولة مخالفة عنه وبالجملة الخبر امرنا في هذا الزمان في الرجوع الى كتب الاحاديث الموجودة
بيننا فلا ريب ان المتعارضات فيها في غاية الكثرة بل لا يوجد فيها خبر بلا معارض الا في غاية الندرة
فكيف تقايس هذا الخبر بنقله الثقة عن امامه بلا واسطة الى اهله او الى بلد آخر مع عدم علم المتتبع بمعارض
له ولا ظن بذلك مع اتحاد الاصطلاح وقلة اسباب الاختلال وانما عرض الاختلالات بسبب طول
الزمان وكثرة تداولها بالايدي سيما ايدي الكذابة واهل الريبة والمعاندين للائمة فادرجوا فيها ما ليس
منهم فنحو في الاخبار التي وصلت الينا في وجوه من الاختلال من جهة العلم بالصدور عنهم وعدمه ومن
جهة جواز العمل بخبر الواحد الظني وعدمه وكذلك في اشتراط العدالة وتحقيق معنى العدالة ومعرفة
حصولها في الراوي وكيفية الحصول من تزكية عدل او عدلين ومن جهة الاختلال في المتن ومن
جهة النقل بالمعنى ادرارا مختلفة واحتمال السقط والتحريف والتبديل وحصول التقطيع فيها
الموجبة لتفاوت الحال من جهة السند والدلالة ومن جهة الاختلال في الدلالة بسبب تفاوت العرف
والاصطلاح وخفاء القرائن وحصول المعارضات اليقينية والاشكال في جهة العلاج من جهة الا
ختلال النصوص الواردة في التعارض وان التكليف الباقي الثابت بالضرورة من الدين لابد من تحصيل
معرفته من وجه يرضى به صاحب الشرع وسبيل العلم به مسدود غالبا وليس لنا وجه وسبيل في ذلك الا الرجوع
الى الادلة المتعارضة والكتاب العزيز لا يستفاد منه الا اقل قليل من الاحكام مع اختلال واشكال
في كيفية الدلالة في اكثرها والاجماع اليقيني نادر الحصول وكذلك الخبر المتواتر والاستصحاب لا يفيد
الا الظن والاخبار مع انها لا تفيد الا الظن متخالفة ومتعارضة في غاية الاختلاف وا
التعارض بل الاختلاف حاصل بينها وبين ساير الادلة ايضا بل الاختلاف موجود بين جميع الادلة
ولابد في الاعتماد على شيء منها على بيان مرجح لئلا يلزم ترجيح المرجوح او المساوي والقول بالتخيير

بالتخيير مطلقا والاخذ باحد الطرفين من باب التسليم انما يتم مع العجز عن الترجيح كما هو منصوص عليه في الا
خبار مدلول عليه بالاعتبار فالاخذ بكل ما رايناه او لا من حديث او ظاهر آية او استصحاب مع
وجود الظن الغالب بوجود المعارض مجازفة من القول اذ يلزم على هذا التخيير في العمل مطلقا وربما
وهو باطل جزما وبالجملة الذي نجزم به ويمكن ان نعتقده بعد ثبوت العجز عن تحصيل العلم وشدة بابه
هو استخراج الحكم عن هذه الادلة في الجملة بمعنى انه يمكن الاعتقاد على ما يحصل الظن بحقيقته
من جملتها لا الاعتماد على كل واحد منها والاصل حرمة العمل بالظن الا ما قام عليه الدليل ولم يقم الا
على هذا القدر مع انا لو قلنا انه يجوز لكل من راى حديثا او فهم استصحابا ان يعمل وكذلك ساير
الادلة فيصير الفقه ح من باب الهرج والمرج ولا يكاد ينتظم له نسق فان قلت انك قائل بان
الخبر الصحيح من باب الخبر الواحد حجة مثلا فاذا راينا حديثا صحيحا نعمل عليه لان الاصل عدم المعارض ولا
علم لنا بوجوده فيه بخصوصه وهكذا في غيره قلت اجراء الاصل مع وجود العلم بوجود المتعارضات غالبا الاصل له وان قلت العلم بوجود المعارضات انما هو فيه صح
انما هو في الجملة وليس في خصوص هذا الحديث قلت ان هذا ايضا من باب الشبهة المحصورة التي حكموا بوجوب
الاجتناب عنها مع انا لو قلنا بجواز الارتكاب في الشبهة المحصورة ايضا الى ان يلزم منه العلم بالحرام
لا يتم الكلام هنا لان فتح باب الرخصة في ذلك لآحاد المكلفين يقتضي تجويز الارتكاب في جميع
فاين اعتبار ملاحظة المعارض مع ان الغالب في ذلك هو التعارض وخبر لم يوجد له معارض لمن
انس بطريق الاستنباط في غاية الندرة وان كان في اول امره والحاصل ان المجتهد اذا علم ان دليل
الحكم انما في جملة هذه الادلة المعارضة المختلفة لا نفس كل واحد منها فلابد من البحث عن المعارض
حتى يعرف ان العمل بايها هو الراجح في ظنه لئلا يكون مؤثرا للمرجوح ولئلا يكون تاركا للاخبار ا
المستفيضة الواردة بالعلاج والترجيح فيما لو كان الخبران متخالفين اذ العلم بوجود الخبرين المتعارضين
في جملة تلك الاخبار حاصل لنا ويجب علينا علاجه وعدم العلم بالفعل بان هذا الخبر الذي رآه
اولا هل هو من هذا الباب ام لا لا يوجب العلم بعدم ذلك لان ورود الخبرين المتعارضين صادق
على ورود علينا في جملة الادلة مع امكان معرفتهما بعينهما ومما ذكرنا يظهر انه لا يمكن التمسك باصالة
عدم المعارض في كل رواية اذ المفروض ان احاديثنا مشتملة على الحديث الذي له معارض والحديث
الذي لا معارض له وكون الاصل عدم كون الحديث نراه اولا هو ما لا معارض له ليس باولى من كونه
هو الذي له معارض فيجب اجراء حكم كل من الصنفين فيه وهو لا يتم الا بعد البحث والفحص وحاصل
المقام ان حجة الله على العباد منحصر في البراءة والوضع وبعد العجز عن الوصول اليهما وبقاء التكليف
فلا دليل على جواز الاعتماد الا على ظن من استفرغ وسعه في تحصيل الظن من جهة الادلة المنسوبة اليهم
ولا يمكن ذلك الا بعد الفحص عن المعارضات والاعتماد على الترجيحات وسيأتي الكلام في كفاية
الظن وعدم وجوب تحصيل العلم عليه اذا تمهد هذا فنقول ان العام المتنازع فيه واحد من الادلة
واحتمال وجود المعارض اعم من الناقض الرافع لجميع حكمه او المخصص الرافع لبعضه ولما كان
الغالب في العمومات التخصيص حتى قيل ما من عام الا وقد خص فقوي احتمال وجود المعارض هنا و
صار مظنونا فصار ذلك اولى بوجوب الفحص عن المعارض عن ساير الادلة وشبهه من لا يقول بوجوب
الفحص عن المخصص في العام هو انه لو وجب طلب المخصص في التمسك بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك
بالحقيقة اذ احتمال ارادة خلاف الظاهر ولزوم الوقوع في الخطا بالعمل على الظاهر قائم فيهما ولا يجب

ذلك في الحقيقة اتفاقا وبدلالة قضاء العرف بذلك وكذلك العام وفيه اولا انه ان اراد انه لا يجب التفحص عن الحقيقة اصلا بمعنا انه اذا ورد حديث يدل على فعل شيء بعنوان الوجوب ولكن احتمل احتمالا راجحا على وجود حديث آخر يدل على ان الامر بالامر في حديث الاول الاستحباب فهو في الحقيقة احتمال المعارض فلا نسلم لعدم وجوب البحث عنه فكيف يدعى عليه الاتفاق وان اراد انه لا يجب في الحقيقة طلب المجاز اذا لم يكن هناك ظن بوجود المعارض من الادلة وبل ولا احتمال بمعنى ان تتفحص لاحتمال قيام قرينة حالية او مقالية دلت على ارادة المجازي من الكلمة فهو صحيح ونسلم في العام ايضا من هذه الجهة فانا لا نتفحص في العام عن المخصص لاحتمال ان يكون المراد معناه المجازي بل لاجل وجود دليل خاص برفع احكام بعض افراد العام محتمل او مظنون وان آل ذلك الى حصول التجوز في العام بعد ظهوره فتداخل الجهتين لا يوجب كون كل منهما مقصودا بالذات ولما كان العام من جملة الادلة اكثر احتمالا بوجود المعارض خصوه بالبحث دون ساير الادلة وثانيا على فرض تسليم كون البحث عن العام من جهة دلالة اللفظ وحقيقة والاحتراز عن التجوز ولكن نقول ان الاتفاق الذي ذكره المستدل هو الفارق بين انواع الحقايق لعدم تحققه فيما نحن فيه بل تحقق خلافه فقد ادعى جمع من المحققين الاجماع وعلى وجوب التفحص فحصل الفارق وبطل القياس مع ان الفارق موجود بوجه آخر وهو تفاوت الحقايق في الظهور الا ترى انهم اختلفوا في ترجيح المجاز المشهور على الحقيقة فنقول هنا ان الاستعمال العام في معناه المجازي بلغ حد الاشتهار الى ان قيل ما من عام الا وقد خص بخلاف ساير الحقايق فان لم نقل بترجيح المجاز المشهور فلا اقل من التوقف فالغلبة مرجحة للتجوز واصالة الحقيقة وعدم التخصيص للحقيقة فتصير مجملا فيحتاج الى الفحص بخلاف ساير الحقايق فان الغلبة ليس فيها الى هذا الحد بل اكثر الفاظ محمول على الحقايق وما يقال ان اكثر كلام العرب مجازات فهو اغراق ليس على حقيقة ومما يوضح ما ذكرنا انه لا يجب الفحص عن احتمال ساير المجازات في العام ايضا كما اذا احتمل اطلاق على تخص باعتبار جامعية جميع اوصاف افراد العام فاذا قيل جاء العلماء فيحتمل ان يراد منه زيد باعتبار ان علمه ما وعلم كلهم لعلاقة المشابهة ويحتمل ان يراد منه امراؤهم او حكمهم او ذنوابهم لعلاقة المجاورة او التعلق ونحو ذلك بل تحمله على حقيقة من هذه الجهة بخلاف احتمال جهة التخصيص بارادة بعضهم دون بعض وكانه غفل من غفل في هذا الاصل من جهة الغفلة عن تفاوت المجازات او ان الكلام في الفحص عن المعارض من حيث انه معارض لا من طلب المجاز من حيث انه طلب المجاز وقد عرفت مكان اجتماع الحيثيات وافتراقها فتأمل فيما ذكرنا بعين الانصاف تجده حقيقا بالقبول واما الدليل على كفاية الظن بعدم وجود المخصص بعد الفحص فهو الدليل على كفاية الظن في مطلق معارضات الادلة وهو ان ضرورة بقاء التكليف وعدم السبيل الى تحصيل الاحكام الواقعية بعنوان اليقين يفيد جواز العمل به وان فرض امكان الوصول اليه في بعضها لان الحكم الذي يمكن ان يحصل فيه العلم ان كان مركبا او كان جزء للعبادات المركبة فتحصيل العلم بالجزء ليس تحصيلا للعلم بالكل وما بعضه ظن فكله ليس بعلمي جزما كما هو واضح وتحصيل العلم بالكل في غاية البعد وان كان بسيطا او كان هو نفس المركب ايضا فاستفراغ الوسع في تحصيله انما يمكن بعد تتبع جميع الادلة مستغرق للاوقات غالبا مفوت للمقصود مع انه عسر عظيم وحرج شديد وهما منفيان في الدين بالاجماع والآيات والاخبار فثبت كفاية العمل بالظن المسلم فنقول فيما نحن فيه ان العلم بعدم المخصص في العام غير ممكن غالبا وتحصيل ما يمكن فيه العلم مستلزم لتفويت العمل

العمل باكثر العمومات وبهذا التقرير يندفع ما قد يتوهم ان ذلك يقتضي جواز العمل بالظن في البعض دون البعض وان العمل بالظن انما هو فيما لم يمكن تحصيل القطع وهو مخالف لما هو المعهود من طريقتهم في الفقه من جواز العمل بالظن وان امكن تحصيل العلم في بعض الاحكام ايضا فان المراد في هذا الاستدلال ان العمل بالظن في الكل انما هو لاجل ان تحصيل القطع فيما يمكن فيه من الصور النادرة يوجب تفويت العمل بالاكثر ولعسر والحرج لا انه لا يجوز العمل بالظن الا فيما لا يمكن القطع واما ما يمكن ان يوجه القول بلزوم تحصيل القطع بعدم المخصص في العمل على العام فهو ان العمل بالظن مشروط بعدم امكان تحصيل اليقين وهو ممكن لان ما يتم البحث فيه وكان مما يبتلى به عموما فالعادة تقتضي باطلاع الباحثين عليه وتنصيصهم على وجوده وعدمه واما الذي ليس بهذه المثابة فالمجتهد بعد البحث يحصل له القطع بذلك اذ لو كان مخصص نذكره وفيه مع ما فيه من منع حصول القطع في المقامين اذ غاية الامر عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود ان اشتراط العمل بالظن بعد امكان تحصيل اليقين لا دليل عليه اذ اليقين بحكم الله الواقعي لا يحصل بالقطع بعدم المخصص اذ عدم المخصص لو سلم القطع به في نفس الامر ايضا فكيف يحصل القطع بان المراد من العام هو جميع الافراد بل لعله كان في مقام الخطاب قرينة حالية افهمت ارادة البعض مجازا مع ان سند العام ودلالته من غير جهة العموم والخصوص ايضا وجوه من الاحتمال يمنع عن القطع بحكم الله الواقعي وكذا الكلام في ساير الادلة بالنسبة الى المعارض وبالجملة وجود المعارض وعدمه احد اسباب الخلل كما اشرنا اليه سابقا فدعوى انه بعد حصول القطع بعدم المعارض او المخصص يحصل القطع بحكم الله تعم جزاف من القول وامكان سد جميع الخلل الملتي ولنذو ساير كيفيات الدلالة لم نر الى الآن سبيلا للتمكن عنه ودعوى اشتراط قطعية بعض مقدمات الدليل اذا امكن مع عدم افادة الدليل الا الظن ترجيح بلا مرجح فان قلت ان ما ذكرت سابقا يوجب الاكتفاء بمطلق الظواهر في حكم الله الظاهري فلا يجب البحث عن المعارض اصلا فضلا عن تحصيل القطع قلت ان المراد من الظواهر هو الراجح الدلالة المرجوح خلافه وبعد ملاحظة احتمال المعارض احتمالا راجحا لا يبقى ظهور في دلالته نعم الظواهر في نفسها مع قطع النظر عن احتمال المعارض لها ظهور في مدلولاتها وهو لا يكفي لنا نعم هو يكفي لاصحاب الائمة ع والحاضرين في المجلس الخطاب ومن قاربهم وشابههم فدليلنا على المطلوب هو ما يظهر بملاحظة مجموع الادلة بعد البحث والفحص لا لكل واحد مما يمكن ان يعد دليلا ولكن لا يجب في الحكم بذلك الظهور القطع بعدم المعارض بل يكفي الظن ثم ان بعض افاضل المتاخرين خبط خبطا عظيما وتبعه بعض افاضل من تاخر عنه وهو انه منع من لزوم تحصيل القطع والظن كليهما في طلب المعارض في جميع الادلة سواء العام وغيره واستدل على ذلك بوجوه الاول ان اصحاب المتنازعين والمباحثين في المسائل من اصحاب الائمة والتابعين لم يطلب في المسئلة التوقف من صاحبه حتى يبحث ويفحص عن المعارض والمخصص بل سكت او يلقى بالقبول وان نقل البعض ايضا اجماعا على عدم البحث عن المخصص والمعارض وزاد بعضهم على ذلك ايضا وقال وايضا والاصول الاربعمائة لم تكن موجودة عند اكثر اصحاب الائمة بل كان عند بعضهم واحد وعند الآخر اثنان او الثلثة وهكذا والائمة ع كانوا يعلمون بان كلا منهم يعمل في الاغلب بما عنده ولا يأمرهم البحث عن المخصص الا بتحصيل جميعها فلو كان واجبا لامرهم ع بتحصيل الكل ونهاهم عن العمل ببعضها والجواب عن الاول بعد تسليم هذه الدعوى نظير ما مر من النقادة الظاهرية

زماننا وزمان الائمة ع وهذا الكلام يجري في خطاب الائمة ع مع اصحابهم ايضا حيث لم يسئل الاصحاب عنهم
عن المخصص وترددوا في معتقدهم من العموم وزيد توضيحا وتقول ان الاستدلال بالعموم غالبا ليس في
جميع الافراد وكذلك خطاب الائمة بالنسبة الى اصحابهم فانهم قد يكون الحاضر في زمن الاصحاب هو طائفة
من افراد العام المطابق الخطاب للامام ع وكان ذلك موضع حاجته وبين المخصوص في موضع آخر وكذلك
المنازعات والمباحثات كان نزاعهم في طائفة من افراد العام فكانوا غافلين عن العام فبالاستدلال
صاحبه بذلك كان يسكت وذلك لانه لا ينافي تخصيص العام بالنسبة الى غير تلك الافراد العام اذ العام
المخصص حجة في الباقي كما مر تحقيقه فرادنا من قولنا انه يجب في العمل بالعام البحث عن المخصص العمل به
في جميع الافراد وبه يندفع الاشكال الطارى من جهة شيوع التخصيص وغلبته بالفحص عن المخصص في الجملة فاذا
ظهر وجود مخصص ما فلا دليل على وجوب التفحص ازيد من ذلك لا ظنا ولا قطعا لاصالة الحقيقة الا مع احتمال
وجود مخصص آخر راجح على عدمه بالخصوص ليس ذلك من باب اصل التخصيص الراجح بسبب الغلبة بل من
جهة مطلق وجود المعارض للدليل فافهم ذلك وتأمل حتى يتحقق لك ان دعوى مثل ذلك الاجماع
لا اصل لها ولا حقيقة مع انه ورد في الاخبار ما يدل على ذلك مثل رواية سليم بن قيس الهلالي في الكافي
عن امير المؤمنين ع حيث اجاب عن اختلاف اصحاب رسول الله ص في آخرها فان امر النبي ص مثل القرآن
منه ناسخ ومنسوخ وخاص وعام ومحكم ومتشابه وقد كان يكون من رسول الله الكلام له وجهان وكلام عام وكلام خاص
مثل القرآن الى ان قال فما نزلت على رسول الله ص آية من القرآن الا اقرانيها واملاها علي فكتبتها بخطي وعلمني
تأويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها وخاصها وعامها الحديث وفي معناها غيرها
وظاهرها لزوم معرفة الجميع وبعد ملاحظة ان في الآيات والاخبار عاما وخاصا لا يندفع الاختلاف
والحيرة الا بملاحظتها وانا مأمورون بمعرفة العام والخاص فكيف يتوهم انا لا نؤمر بالبحث عن الخاص في احاديث
الائمة مثل احاديث الرسول ع وقد قال الصادق ع في رواية داود بن فرقد المروية في معاني الاخبار انتم
افقه الناس اذا عرفتم معاني كلامنا ان الكلمة لتنصرف على وجوه فلو شاء انسان يصرف كلاما
كيف شاء ولا يكذب ويدل على المطلوب ايضا الاخبار المستفيضة الدالة على عرض الاخبار المختلفة
على الكتاب ولا ريب ان موافقة الكتاب وعدمها لا يعلم الا بعد معرفة عام الكتاب وخاصه ومعرفة
ذلك في فهم الكتاب لازم كما يستفاد من الاخبار فيستلزم ذلك لزوم معرفة عام الخبر عن خاصه
ايضا وهو معنى البحث عن المخصص واما الجواب عما ذكره بعضهم فنقول ايضا قد ظهر مما تقدم ان الاحاديث
المجتمعة عندنا من الكتب الاربعة وغيرها اكثر مما كان عند كل واحد من اصحاب الائمة من تلك الاصول
بلا شك ولا ريب ومع ذلك فالفروع المتكثرة في كتب الفقهاء الخالية من النصوص اكثر مما وجد
فيه النص بمراتب شتى وما لم نذكره في كتب الفروع وما يتجدد يوما فيوما اضعاف ما ذكروه بل يتناهى
ولا بعد فلو كان يلزم عليهم تبليغ احكام الجميع بالخصوص فيلزم انهم ع العياذ بالله قصروا في ذلك
لعدم تبليغ احكام الجميع بالخصوص في الجميع جزما فظهر انهم اكتفوا في جميع ذلك بالاصول الملقاة
الينا بقولهم علينا ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا وهذا من اقوى الادلة على جواز العمل بالظن في
الاحكام الشرعية اذ غاية ما في الباب حمل الفروع من جزئيات اصل وقاعدة ولا ريب ان دلالة
العام والقاعدة على جزئياتها ظنية فنقول ان الواجد للاصل والاصلين من اصحاب الائمة ع كان
عالما بالاصول الاصلية التي هي امهات المسائل مثل اصل البراءة وعدم جواز نقض اليقين بالشك

وفي زمانهم ع

بالشك وعدم العسر والحرج وعدم التكليف بما لا يطاق واصالة الاباحة فيما لا ضرر فيه وقبح الظلم
والعدوان والاضرار ونحو ذلك وتبينوا لهم في جواب مسائلهم كثيرا من الخصوصيات وكثيرا من الخصوصيات وكثيرا
من العمومات الواردة في الكليات ولم يظهر من حالهم ان تلك العمومات الثابتة في الاصول الا
صليين كانت ابكارا لم يصلها ايدي التخصيص فلعل الرواة كانوا يعلمون ان مرادهم من تلك العمومات
الاستدلال على الباقي بعد التخصيص كما اشرنا وان الخاص يبقى له من خارج والتفحص على جميع الجزئيات
ليس بواجب على ما بيناه واحتمال وجود مخصص آخر غير ما فهموه لا يضر كما بينا لان الظن بالعدم كاف بل يكفي
اصالة العدم ح ولم يظهر من حال صاحب الاصل او الاصلين انه يظن بوجود خاص او معارض في
ساير الاصول وعلى فرض الثبوت انه كان متمكنا من الرجوع اليه ولم يفعل وعلى فرض ذلك ان
الامام ع اطلع عليه وقرره وكل ذلك دعاوى لا بينة عليها بخلاف زماننا فان وجود المعارض
في جملة الاخبار مما لا يداخله ريبة ولا يعتريه شك فكيف يقاس بزمان اصحاب الائمة ولعمري
ان امثال هذه الكلمات ممن تتبع الاخبار وعرف طريقة الفقه والفقهاء مما يقضي منه العجب ومما
ذكرنا ظهر ان عدم الامر الامام بتحصيل ساير الكتب لم يكن لاجل ان الفحص عن المخصص او المعارض لا حاجة
اليه مع قيام الاحتمال الراجح اذ لعله يعتمد على ذلك بانه اذا اشكل عليه الامر في العام يرجع الى الامام
والثاني قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وجه الاستدلال انه يدل بالمفهوم التثبت عند مجئ العدل
والبحث عن المخصص تثبت اي تثبت وفيه ان الظاهر من الآية لزوم التثبت في خبر الفاسق الذي
نفهم منه مراده بعنوان القطع او الظن في انه هل هو صادق او كاذب والتفحص والبحث عن المراد
من خبر العدل اذا كان محتملا لغير ظاهره احتمالا مساويا له ليس تثبتا في انه هل هو صادق فيه او كاذب
والحاصل ان خبر العدل لا يتأمل في قبوله من حيث احتمال الكذب بل التأمل والتثبت انما هو في فهم المراد
ولم يظهر من الآية نفيه كما لا يخفى لا يقال ان هذا تقييد في خبر العدل والاصل عدمه واطلاق الآية يقتضي
عدم التثبت في خبر العدل مطلقا لا في نفي الكذب فقط لانا نقول انا نمنع الاطلاق بالنسبة الى هذا
المعنى حتى نطالب بدليل التقييد بل نقول المتبادر من الآية المفيد وانكاره مكابرة مع انه يرد
على المستدل النقض بمجمل خبر العدل فان قيل ان المجمل خرج بالاتفاق وبحكم العقل للزوم التحكم من
حمل الكلام على بعض المحتملات ولا اتفاق هنا ولا الحكم العقلي لعدم جواز ترجيح العام لوجود المرجح
من تبادر العموم لاصالة الحقيقة وايضا القول بكون العام مثل المجمل يرجع عن القول بكون
الالفاظ العام حقيقة في العموم قلنا حصول الاجمال من جهة التساوي احتمال ارادة الخصوص لاصالة
الحقيقة لا ينافي القول بكونها حقيقة في العموم كما في المجاز المشهور عند من يتساوى عنده احتماله مع
الحقيقة والتبادر الحاصل في المجاز المشهور للمعنى الحقيقي كما انه بعد قطع النظر عن الشهرة فكذلك المسلم
من التبادر ههنا هو بعد قطع النظر عن شيوع غلبة التخصيص مع ان ههنا فرق آخر هو ان العام بعد ثبوت
التخصيص في الجملة يكون ظاهرا في الباقي كما مر بخلاف المجمل والمشترك ولئن سلمنا اطلاق الآية حتى بالنسبة
الى الدلالة فنقول ان ما ذكرناه من الادلة على المختار يقيدها والا فلا ريب انه يصدق على كل من جرى
العدليين المتعارضين ولا ريب انه لا يمكن العمل ح مطلقا فظهر ان المراد من الآية ان خبر العدل من حيث
انه خبر العدل لا يجب فيه التفحص عن الصدق والكذب وان وجب فيه من حيث انه يعارض خبر عدل آخر
فضلا عما كان التثبت من جهة فهم المراد الثالث آية النفر وجه الاستدلال انه تعالى اوجب الحذر عند

انذار الواحد ولم يقيده بالبحث عن المخصص ويظهر الجواب عنه بالتمام تم ان مناط القول المختار انه يحصل الظن بارادة
المعنى الحقيقي للعام الآبعد الفحص لانه يحصل الظن بسبب اصالة الحقيقة ولكن لا يكتفى بهذا الظن الزايد بل نقول ان اصالة الحقيقة
ان افاد الظن فانما يفيد بعد قطع النظر عن شيوع التخصيص والمفروض انه غير منفك فلا معنى لمقابلة مختارنا بانا نكتفي بالظن الحاصل
من اصالة الحقيقة بل لا بد ان يقال ان الظن حاصل مع شيوع التخصيص ايضا وجوابه المنع ثم ان مطلق الظن كاف والا فيشكل
الامر لتفاوت مراتب الظنون بل تفاوت مراتب الظن المتاخر البتة فلو قلنا باشتراط لزم الحرج الشديد مع انها غير منضبط غالبا وما
امكن تحصيله فيجري فيه الكلام الذي ذكرناه في تحصيل العلم ثم ان الظاهر انه يكفي في تحصيل الظن تتبع كل باب بوبوه
في كتب الاخبار لكل مطلب وكل ما يظن وجود ماله مدخلية في المسئلة فيه من ساير الابواب وان كان في كتاب آخر
مثل ان ملاحظة ابواب لباس المصلي في كتاب الصلوة له مدخلية في احكام الطهارة وغسل الثياب وملاحظة
كتاب الصوم له مدخلية في احكام الاستحاضة والحيض ونحو ذلك وهكذا وقد صار الآن تتبع ذلك سهلا عندنا
من جهة تأليف كتب المبسوط مثل الكافي والتهذيب والاستبصار وزاد في ذلك اعانة كتاب الوافي للفاضل
الكاشاني وكتاب رسايل الشيعة لمحمد بن الحسن الحر العاملي عظم الله اجورهم ولا بد في الفحص عن المخصص من
ملاحظة كتب الفقهية سيما الاستدلالية منها ليطلع على مورد الاجماع ايضا وذلك مما يعين على الاطلاع على حال الاخبار
وخصوصها وعمومها ايضا ملاحظة سيما كتب المتأخرين من اصحابنا مثل المعتبر والمنتهى والمسالك والمدارك
وغيرها ولا يجب تتبع جميع كتب الاخبار من اولها الى آخرها في كل مسئلة وكذلك الكتب الفقهية مع انه مما
يوجب العسر الشديد والحرج الوكيد **المقصد الثالث** فيما يتعلق بالمخصص قانون اذا تعقب المخصص
عمومات متعددة جملا كانت او غيرها متعاطفة بالواو وغيرها وصح عوده الى كل واحد فلا خلاف في ان الاخيرة
مخصصة جزما وانما الخلاف في غيرها وفرضوا الكلام في الاستثناء ثم قاسوا عليه غيره فذهب الشيخ والشافعية الى
ان الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة ظاهر في رجوعه الى الجميع وفسره العضدي بكل واحد وابو حنيفة واتباعه
الى انه ظاهر في العود الى الاخيرة والسيد رضي الله الى انه مشترك بينهما فيتوقف على ظهور القرينة والغزالي الى
الوقف فلا يدري انه حقيقة في ايهما وهذان القولان موافقان لقول ابي حنيفة في الحكم وان تخالفا
في المأخذ لان الاستثناء يرجع على القولين الى الاخيرة فيثبت حكمه فيها ولا يثبت في غيرها كقول ابي حنيفة لكن
هؤلاء لعدم ظهور تناولها وابو حنيفة لظهور عدم تناولها هكذا قرره العضدي وجماعة من الاصوليين
وليس مرادهم محض الموافقة في تخصيص الاخيرة فان قول الشافعية ايضا موافق له في ذلك ولان غير
الاخيرة باق على العموم على القولين محمول على ظاهرها ليتحد الحكم مع قول الحنفية لينافي التوقف والاشتراك
بل مرادهم بيان الموافقة القولين لقول ابي حنيفة من جهة لزوم تخصيص الاخيرة وعدم تخصيص غيرها وعدم
تخصيص اعم من القول بالعموم وعدم تخصيص الغير عند ابي حنيفة لحمله على العموم والعمل على ظاهر اللفظ ومأخذها
الحمل على اصل الحقيقة وعندهما بالتوقف في التخصيص وعدمه بسبب عدم معرفة الحال ومأخذه اما تصادم
الادلة او الاجمال الناشي عن الاشتراك فيظهر ثمرة الخلاف بين الحنفية وبينهما في امرين احدهما ان غير
الاخيرة غير معلوم الحال عندهما ومعلوم العموم عند الحنفية وثانيهما انه لو استعمل في الاخراج عن غير الاخيرة
ايضا كان مجازا عند الحنفية حقيقة عند السيد محتملا لها عند الغزالي والعجب من الفاضل المدقق الشيرواني
رحمه الله حيث نقل الاشكال في موافقة القولين الاخيرين للقول الثاني في تمام الحكم وقال يجب ان لا يحمل غير
الاخيرة اصحابهما الا على العموم لان له صيغة خاصة به دالة عليه دلالة معتبرة ولم يتحقق في الكلام دلالة
اخرى يعارضها ومجرد احتمال المعارض لا يكفي في الصرف عنها والا كان ذلك قائما على تقدير عدم

بوجوب الظن الزائد

الكلام فيما يتعلق بالمخصص

في تمامه

الحاصل

الثاني

عدم الاستثناء ايضا والمفروض ان اصحاب المذهبين لم يتوقفوا في المسئلة الى آخر ما ذكره وفيه انه
لم يظهر من كلام الاصوليين نسبة ذلك الى صاحب القولين ولا يظهر من كلامهم في بيان الموافقة ارادة ما ذكره
بل كلامهم على ما ذكرنا ادل وادق ومرادهم مجرد نسبة المخصص الى الجمل من حيث ثبوت التخصيص وعدمه لا
حيث ارادة العموم من غير الاخيرة وعدمه مع ان مقتضى تلك الاقوال ان الخلاف انما هو في الهيئة التركيبية
من الاستثناء المتعقب للجمل كما يظهر من ملاحظة ادلتهم ايضا كما سنعرفها فالقول باشتراك تلك الهيئة بين الرجوع
الى الاخيرة فقط والرجوع الى الجميع معناه ان تلك الهيئة حقيقة في كل واحد منهما ومقتضى كونه حقيقة
في الرجوع الى الجميع ان العموم لم يبق على حاله في واحد منهما ومقتضى كونه حقيقة في الرجوع الى الاخيرة بقاء
العموم على حاله في غيرها والمفروض ان الامر مردد بين ان المراد من اللفظ هو العمومات المخصصة باحتمال
الارادة المعنى الاول من معنى المشترك او العمومات باحتمال ارادة المعنى الثاني والشك في ان المراد من
ذلك اللفظ هو العام المخصص او العام الغير المخصص غير الشك في ان العام هل خص ام لا فيجري فيه
اصالة عدم التخصيص وليس ذلك من قبيل العام الذي لم يظهر له مخصص بعد الفحص والبحث حتى يقال ان له صيغة
خاصة دالة على معنى ولم يوجد له معارض فكون العام مخصصا او غير مخصص جزء مدلول اللفظ فيما نحن فيه
والشك في ان المراد اي المدلولين لانه امر خارج عنهما يمكن نفيه باصالة الحقيقة واصل عدم التخصيص
ونحوهما وظني ان ذلك واضح لا يحتاج الى مزيد الاطناب وبالجملة اختار موضع مقالته ما نحن فيه بمبحث
البحث عن المخصص مقالته بجواز العمل بالعام المخصص بالمجمل والحاصل ان القائل بالاشتراك يتوقف
عن الحمل على العموم لانه لا يظهر عليه انه ان اريد من الهيئة المعنى الذي لازمه تخصيص الكل او اريد منها المعنى
الذي لازمه تعميم ما سوى الاخيرة والمتوقف يتوقف لما لم يتعين عنده المعنى الحقيقي للهيئة التركيبية حتى يبني
على اصل الحقيقة والاشتراك مع انه يعلم ان اللفظ حقيقة معينة لا بد من الحمل عليه ولم يبق العمومات
على سنخها الاصلية حتى نعرض عن حال المعارضات الخارجية رأسا باصالة العدم وههنا قول خامس
اختاره صاحب المعالم وهو القول بالاشتراك المعنوي وحاصله ان الاستثناء موضوع لمطلق الا
خراج واستعماله في اي فرد من الافراد الاخراج حقيقة غاية الامر الاحتياج الى القرينة في فهم المراد لا في ارادة الكلام
الكلي غير متناهية وظاهر هذا القول بل صريحه انه لم يعتبر للهيئة التركيبية حقيقة جديدة وزعم ان ذكر الا
ستثناء وارادة الاخراج عن كل واحد حقيقة كما ارادت الاخراج عن الاخيرة فقط ايضا حقيقة
فلا يتفاوت الحال بتعقبه بعام واحد او بعمومات متعددة وتعيين كل فرد من افراد الاخراج يحتاج
الى القرينة من الاخراج يحتاج الى القرينة لكن لا من قبيل قرينة المشترك اللفظي فانه للتعيين لا
للتفهيم ثم انه ره مهد لتحقيق ما اختاره مقدمة لا بأس بايرادها مع توضيح مني وتحرير واصطلاح
وهي ان الواضع لا بد له من تصور المعنى في الوضع فان تصور معنى جزئيا وعين بازائه لفظا مخصوصا
كزيد لولد عمرو والفاظا مخصوصة منصورة تفصيلا كزيد وضياء الدين وابي الفضل له او اجمالا كوضع ما
اشتق من الحمد له مثل محمد واحمد وحامد ومحمود فيكون الوضع خاصا لخصوص التصور المعتبر فيه اعني تصور
المعنى والموضوع له ايضا خاصا وهو ظاهر وان تصور معنى عاما تحت جزئيات اضافية او حقيقية
فله ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال بازاء ذلك المعنى العام فيكون
الوضع عاما لعموم تصور المعتبر فيه والموضوع له ايضا عاما مثال الاول الحيوان ومثال الثاني الانسان
والبشر ومثال الثالث وضع المشتقات لمعانيها مثل فاعل لذات قام به الفعل والمراد بالوضع الاجمالي

الغير المخصص

او في ارادة الكلام

هو الوضع النوعي وقد يحصل اجتماع الالفاظ التفصيلية في الاوضاع النوعية كوضع فعّال وفعول للمبالغة فيحصل
الترادف في الوضع النوعي ايضا وله ان يعيّن لفظا معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال بازاء
لخصوصيات الجزئيات المندرجة تحته لانها معلومة اجمالا اذا توجه العقل بذلك المفهوم العام كونها والعلم
الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عاما والموضوع له خاصا مثال الاول الحرف قاطبة فان من والى وعلى
مثلا لوحظ في وضعها معنى عاما النسبي هو الابتداء والانتهاء والاستعلاء ووضع تلك الحروف على الجزئيات
لتلك المعاني ومثل لفظ هذا وهو لكل مفرد مذكر ومثال الثاني ذي وذه وتهي لكل مفرد مؤنث ومثال الثالث
الوضع الهيئة للافعال التامة فانها باعتبار النسبة وضعها حرفي نوعي اجمالي وان كان باعتبار المادة من القسم
الاول من نوعي التقسيمين وضعها عام والموضوع له عام ربما قيل ان وضع المشتقات من باب وضع الحروف
واسماء الاشارة وهو غلط واضح ولا بأس بتفصيل الكلام فيه فنقول ان وضع المشتقات كاسم الفاعل والمفعول
يتصور على وجوه احدها ان يقال ان وضع صيغة فاعل مثلا اي كل ما كان على زنة فاعل من اي مادة بنيت
انما هو لكل من قام به تلك المادة وبعبارة اخرى كل واحد من الصيغ المبنية على زنة فاعل موضوع لمن
قام به مبدأ ذلك الواحد يعني ضارب موضوع لمن قام به الضرب وقاتل لمن قام به القتل وعالم لمن قام به العلم
وهكذا وعلى هذا فالوضع عام والموضوع له عام لان الواضع تصوّر حين الوضع معنى عاما هو كل واحد من الذوات
القائمة بها احداث ووضع بازاء كل واحد منها ما بنيت من ذلك الحدث على هيئة فاعل وهذا من باب
الوضع النوعي فانه قد لوحظ الالفاظ الموضوعة اجمالا في ضمن الهيئة الخاصة فقولنا هيئة فاعل موضوع لمن
قام به مبدأ ما بنيت منه في قوة قولنا كل ما كان على زنة فاعل الى آخره فقد تصور الواضع الالفاظ
اجمالا عند وضع الهيئة والثاني ان يقال صيغة فاعل وضعت لمن قام به المبدأ يعني هذا الجنس من اللفظ وهو
ما بنيت على فاعل موضوع لهذا المفهوم الكلي وهذا ايضا كسابقه لكن المراد بالعام هو الاول في العام الاصولي
وفي الثاني العام المنطقي لا يقال ان هذا يستلزم كون الضارب وقاتل وعالم مثلا موضوعا لهذا المفهوم
الكلي والمفروض خلافه لان معنى هذه المذكورات ليس هو نفس ذلك الكلي يعني من قام به المبدأ بل معناه
من قام به الضرب والقتل والعلم لانا نقول الذي يدل عليه الهيئة هو نفس الكلي واما خصوصية قيام الضرب
والقتل ونحوهما فهو من مقتضيات المادة فالكلام في وضع الهيئة او اللفظ بواسطة الهيئة فالهيئة من حيث
هي لا تدل الا على هذا المعنى الكلي والثاني مدلول المادة والثالث ان يقال لفظ ضارب موضوع لمن قام به
الضرب وعالم لمن قام به العلم وهكذا وهذا ايضا كسابقه في كون الوضع عاما والموضوع له عام لكن الوضع
فيه شخصي من جهة ملاحظة الخصوصية في اللفظ بخلاف السابق فانه لم يعتبر فيه الخصوصية بل اعتبر فيه العموم فوضعه
نوعي وحقيقة الوضع النوعي يرجع الى بيان القاعدة وجعل وضع المشتقات من قبيل الوضع الشخصي
بعيد اذا عرفت هذا فاعلم ان جماعة من الاصوليين قالوا ان وضع المشتقات مثل وضع الحروف والمبهمات
من حيث ان الواضع للفظ فيها تصور المعنى الكلي ووضع الالفاظ بازاء خصوصيات الافراد الا ان الموضوع له
في الحروف والمبهمات هو الجزئيات الحقيقية وفي المشتقات هو الجزئيات الاضافية وحاصله ان الواضع حين
الوضع تصور معنى كليا وهو من قام به مبدأ ما ووضع بازاء الجزئيات الاضافية يعني من قام به الضرب او القتل
مثلا الفاظا متصورة بالاجمال وهو ضارب ونحوهما وفيه ما لا يخفى اذ الواضع ان كان غرضه تعلق بوضع
الهيئة اي ما كان على زنة فاعل لمن قام به المبدأ فحينئذ انما وضع لفظا كليا منطقيا لمعنى كلي منطقي وكما يتشخص
كلي اللفظ في ضمن مثل ضارب فكذلك يتشخص كلي المعنى في ضمن من قام به الضرب ولا يستلزم ذلك وضعا

وضعا جزئيا لمعنى جزئي بل لفظ ضارب من حيث انه تحقق فيها الهيئة الكلية موضوعة لمن قام به الضرب
من حيث انه تحقق فيه المعنى الكلي اعني من قام به المبدأ ولا يلزم من ذلك في لفظ ضارب اذا اريد به من قام بخصوصه
به الضرب كما انه لا يلزم التجوز في اطلاق الكلي على الفرد مثل زيد انسان وبالجملة وضع اللفظ الكلي للمعنى الكلي
لوضع اللفظ الجزئي للمعنى الجزئي لا ان لفظ الجزئي موضوع للمعنى الجزئي بالاستقلال بملاحظة المعنى الكلي وان
كان غرضه تعلق بوضع كل واحد مما كان على الهيئة من الالفاظ فلا محالة انما وضع كل واحد من افراد اللفظ
الكلي بعنوان العموم الاصولي لكل واحد ممن قام موزعا تلك الالفاظ على تلك المعاني فهنا ايضا قد وضع
الالفاظ بعنوان العموم الاصولي بازاء المعاني بدون ان يلاحظ معنى كليا ثم يضع لجزئياته الاضافية و
ايضا فلا حاجة الى ملاحظة المعنى الكلي في الوضع للجزئيات ثم وما ذكروه من ملاحظة المعنى الكلي في وضع الالفاظ
المتعددة بازاء الجزئيات انما ينفع لو اريد بتصور الكلي جمع شتات الجزئيات ليمكن ان يوضع لجميعها لفظ واحد كهذا او الالفاظ
متعددة مترادفة مثل تي وذي وذه ليكون الالفاظ والمعنى الكلي كلاهما جامعين لشتات الجزئيات وفيما نحن فيه ليس كذلك
لان لفظ ضارب يفيد معنى وقاتل يفيد معنى آخر وهكذا فلا فائدة في تصور المعنى الكلي لذلك فالالفاظ ههنا موضوعة على حدة
الجزئيات الاضافية بخلاف اسماء الاشارة ثم ان ره بعد تمهيد المقدمة بنى قوله على ان وضع ادوات الاستثناء من قبيل وضع
الحروف عام والموضوع له خاص هو خصوصيات الاخراجات والمفروض ان المستثنى ايضا ما لم يعد الى الاخيرة والى الجميع ودفع
صلاحيته بان يكون وضع المستثنى ايضا عاما سواء كان الموضوع له ايضا عاما كالمشتقات والنكرات وكان الموضوع له خاصا
كما لو كان من قبيل المبهمات ولا بد ان يكون مراده مثل الموصولات او بان يكون مشتركا كابن معين يصلح من جهة احدهما للرجوع
الى الجميع ومن جهة الآخر الى الاخيرة فقط مثل اكرم بني تميم واضرب بني اسد الا فارسا اذا فرض كون الشخص من بني اسد مسمى بفارس
وفرضا وجود الفارس بمعنى الراكب في جميعهم فلفظ فارس مشترك بينه وبين الراكب وانت خبير بان وجه الصلاحية لا ينحصر فيما ذكره
بل يختلف باختلاف الاوضاع والاحوال فقد يجري الصلاحية للجميع في الاعلام المختصة ايضا وفي اسماء الاشارة ايضا او وصفا
اتحاد المستثنى منه مع اختلاف الحكم كما تقول اضف بني تميم واخلعهم الا زيدا والا هذا العم لانهم ذلك او اختلف المستثنى منه وان
اتحد الحكم والتحقيق كون المستثنى مشتركا على النهج الذي ذكره يخرج الكلام عن محل النزاع اذ محل النزاع ما لو كان المخصص صالحا المخصوص
لان يخصص به كل واحد من العمومات السابقة ولا خلاف بين ارباب الاقوال في تخصيص الاخيرة بالنسبة الى هذا المخصص الذي يصلح الرجوع المخصوص الخ
الى الجميع ولا ريب ان في صورة المفروضة لا يمكن الحكم بالصلاحية الا لاحتمال ارادة المعنى المختص بالاخيرة وهو المعنى العلمي وهو لا
يصلح للرجوع الى غيرها سيما اذا لم يكن هذا الشخص راكبا وبعد تعين ارادة الراكب بالقرينة والرجوع الى البحث فيه فيغني عن اعتبار
الاشتراك في الصلاحية كما لا يخفى فانها يدخل في البحث بعد نفي احتمال ارادة المعنى العلمي اذ يخرج من باب الموضوع له بالوضع العام
وان فرضت المثال بمثل اكرم بني تميم واضف بني خالد واخلع بني اسد الا الزيدين مع فرض وجود المسمى بزيد واحد في كل من القبائل
ومسمى بزيدين في بني اسد فهو وان كان اقرب من المثال السابق لكنه ايضا خارج عن البحث للزوم ارادة كل واحد من العمومات
على الاجتماع لا على البدل ولان الظاهر انهم ارادوا صلاحية المخصص بالفعل لكل واحد لا صلاحية لفظ لارادة
معنيين يناسب احدهما الاخيرة بحيث لا يجوز استعماله في الغير والآخر للجميع بحيث لا يجوز استعماله في الاخيرة فا
اللائق بالمبحث ح ان يقال لفظ المخصص صالح لان يراد منه ما يختص بالاخيرة ولا يمكن ارادته في غيرها وصالح لان
يراد منه ما يختص بالجميع ولا يمكن ارادة الاخيرة فقط منه لا ما هو المذكور في السنة القوم في تحرير محل النزاع
من صلاحية مفهوم المخصص لكل واحد من العمومات كما هو الظاهر من كلماتهم والعجب انه ره فرض حصول الاشتراك
في هذه الصورة فقط وعرض على من قال بالاشتراك وقال قد اتضح بهذا بطلان القول بالاشتراك
مطلقا فانه لا تعدد في وضع المفردات غالبا كما عرفت ولا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا

متعددا لكل من الامرين وفيه ان القايل بالاشتراك يقول بان الاستثناء المتعقب للجمل المشترك بين الامرين
بمعنى انه لا نعلم انه هل اريد بذلك الاستثناء الذى يصلح لكل من الامرين الاخراج عن الاخيرة والاخراج عن الكل لا انا
انا نعلم انه هل اريد بالمستثنى ما يصلح ان يخرج عن الكل او ما لا يصلح الا للاخيرة وبينهما بون بعيد وبالجملة هو ره وان اتعب
باله فى التنقيد والتدقيق واسس اساس التحقيق لكنه قد اختلف عليه اساس بعض الاختلاط ولم ينته امره الى
الاتفاق من الارتباط والتهم وهو فكرى القاصر والله ولى الاسرار والتحقيق عندى انه لا اشكال ولا خلاف انه
لم يوضع ادوات الاستثناء لاخراج شئ خاص من متعدد خاص بل الظاهر انها وضعت بوضع عام لكل واحد من
الافراد فوضع كلها حرفى وان كان بعضها اسما كغير وسوى واما الافعال فوضعها ايضا حرفى لان الاخراج انما
هو باعتبار النسبة وهو معنى حرفى والاسماء ايضا وان كان لها وضع مستقل لكنه لا بد ان يراد منها فى باب الاستثناء
الحرف والمستعمل فيه ليس الا خصوصيات الاخراج وكون خصوصية الاخراج جزئيا حقيقيا لا ينافى كون المخرج امرا
كليا كما لا يخفى والحاصل ان المعيار فى الكلام هو عموم الوضع فلم يتصور الواضع حين وضع تلك الادوات خصوصية
اخراج خاص بل تصور عموم معنى الاخراج ووضع تلك الالفاظ لكل واحد من جزئيات الاخراج ثم انه لم يثبت
طريان وضع جديد للهيئة التركيبية الحاصلة من اجتماع الجمل مع الاستثناء والاصل عدمه وعوده الى الاخيرة حقيقة لا
بمعنى انه حقيقة فى الرجوع الى الاخيرة فقط بل بمعنى ان رجوعه الى الاخيرة معنى حقيقى له ولم يثبت استعماله ولا جوازه
معنى فى غيره وبيان ما ذكرنا يتوقف على بيان امور الاول ان وضع الحقايق والمجازات وحدانى كما حققنا
وبينا فى مسئلة استعمال اللفظ المشترك فى معنييه ومن التامل فيه يظهر ان وضع الادوات وكذلك وضع
المستثنى لا بد ان يكون وحدانيا فلا يجوز ارادة اخراجين من الادوات ولا ارادة فردين من المستثنى والثانى ان محل
النزاع هو جواز كون كل من الجمل موردا للاخراج على البدل لا كون المجموع موردا له كما يفهم من تفسير العضدى
لقول المثنى من ارادة كل واحد لا ارادة المجموع ويؤيده المثال الذى ذكره السيد ره بقوله اضرب غلمانى والق اصدقائى
الا واحدا فان اخراج الواحد من كليهما محال اذ لفظة الواحد موضوعة لمفرد ما ويخبر المخاطب فى اختيار فرد يريد اذا قيل
له جئنى بواحد لا يخرجه عن المفردية فلا يصح جريان الكلام والبحث فى هذا المثال الا بارادة من الاصدقاء او واحد — واحد
من الغلمان فتناول ارادة الاخراج بالنسبة الى كل منهما الى الواحد فمن يقول بانه يرجع الى الجميع يقول ان
المراد اضرب غلمانى الا واحدا منهم والق اصدقائى الا واحدا منهم وان فسر الجميع بالمجموع لا لكل واحد يكون اخراج
واحد من المجموع الثالث ان جعل قول القايل لا اكلت ولا شربت ولا نمت الا بالليل بمعنى لم افعل هذه الا
فعال الا بالليل مجاز وخروج عن الاصل لا يصار اليه الا بدليل وايضا جعل قول القايل الا العلماء بعد قوله اضرب
بنى تميم واهن بنى اسد واكرم بنى خالد راجعا الى الجميع انما هو لاجل ان الجمع المحلى باللام حقيقة فى العموم وارادة
علماء بنى خالد فقط منه يوجب التخصيص وهو خلاف الاصل ولكن يعارضه لزوم التخصيص فى بنى تميم وبنى اسد او
ارادة هذه الجماعات من مجموع الجمل فالامر يدور فيه بين مجازات ثلثة اذا تحقق هذا فنقول كل استثناء يستدعى
مستثنى منه واحد فلا بد ان يكون كل من المستثنى منه والاستثناء والمستثنى واحدا فيما فيهما لا يجوز استعمال اللفظ
المشترك فى اكثر من معنى كما حققنا فى محله ولا اللفظ فى معنييه الحقيقى والمجازى كما بيناه فكذلك لا يمكن ارادة فردين
من الهيئة بالنكرة المعرفة ولو على سبيل البدل ولو فرض ارادة الاجتماع الى الاكثر من جملة فلا بد من ارادة معنى موحد
منتزع من الجمل السابقة مثل هذه الافعال او هذه الجماعات ونحو ذلك وهما مجاز لا يصار اليه الا بدليل ولما
كان القرب مرجحا للاخيرة فرجعها اليه من جهة انه فرد من افراد الاستثناء لا من حيث انه خصوصية الاخيرة ولا — فى جميع العام
يحكم بالخروج فى غيرها لكونه خلاف الوضع وخلاف الاصل والحاصل انه اذا ثبت من الخارج كون المتعددة

كون المتعددة السابقة فى حكم الواحد فلا اشكال فى الرجوع الى الجميع فانها حقيقة ايضا وان حصل التجوز
فى بعض اجزاء الهيئة التركيبية كما اشرنا فى المباحث السابقة ولكنه ليس من محل النزاع فى شئ لان
النزاع انما هو فى ارادة كل واحد منها على البدل والا فلا وجه لارجاعه اليها لا حقيقة ولا مجازا وحاصل
الفرق بين ما اخترناه وما اختاره صاحب المعالم ره هو انه يقول ان الواضع تصور معنى الاخراج
عن المتعدد بعنوان العموم ووضع ادوات الاستثناء لكل واحد من خصوصيات افراده فيشمل معنى العام
المتصور ما صدق على الاخراج عن المتعدد الواحد والاخراج عن المتعدد على البدل وعن المتعدد والمأول
بالواحد وعن المتعدد واحد من المتعددات مثال الاخيرة فقط وكذلك الخصوصيات الموضوعة بازائها
تحتمل خصوصيات جميع هذه المفاهيم فاذا استعمل الاستثناء فى اى من المذكورات كان حقيقة وان احتاج
فى التعيين الى القرينة ونحن نقول ان الواضع تصور معنى الاخراج عن المتعدد ووضع اللفظ بازاء
جزئياته وليس المعنى العام المتصور الا مفهوم الاخراج عن متعدد واحد سواء كان واحدا بالنوع او متعددات
مأولة بالواحد مجازا كهذه الافعال وهذه الجماعات وكذلك الخصوصيات الموضوعة بازائها هو خصوصيات
هذا الكلى ويدل على ما اخترناه تبادر الوحدة وعدم تبادر الاخراجات المتبادلة فيكون فى المتبادلة مجازا
ان صح وكما انه لا يتبادر من قولنا جاء رجل الا رجل واحد ان كان قابلا للاستعمال فى كل واحد من افراد الرجال
ولا يجوز ارادة آحاد كثيرة على التبادل من لفظ الرجل لكون وضعه وحدانيا على ما حققنا فكذلك لا يتبادر من
قولنا اضرب غلمانى والق اصدقائى الا واحدا الا اخراج واحد اما من الغلمان او من الاصدقاء وانما خصصنا
الاخيرة فاخترناه من جهة خارجية مثل القرب او الاجماع والا لكان رجوعه الى الاولى فقط ايضا جايزا
بعنوان الحقيقة لانه ايضا فرد من افراد الاخراج واما ما اختاره فى المعالم فلا بد له عليه من دليل لمنع كون
العموم المتصور حين الوضع ملا للتصور المذكور المتقدم ودعوى الوضع لافراد ذلك العموم بهذا
الاول الكلام لا انفكاك ان الوضع انما هو افراد الاخراج عن المتعددة وهو مطلق ولا تقييد فيه وما ذكره
من اعتبار الوحدة خلاف الاصل ولا دليل عليه والوضع للماهية يستلزم جواز استعماله فى كل من الافراد حقيقة
لانا نقول ثانيا لا نقول بان الواضع اعتبر الوحدة حتى يقال انه خلاف الاصل ولا دليل عليه بل نقول انه لم
يثبت من الواضع الا الوضع فى حال الوحدة لا بشرط الوحدة نظير ما ذكرناه فى مبحث المشترك فالاطلاق
ايضا قيد يحتاج الى الدليل فى ذكرناه معنا دقيقا لا مطلق ولا مقيد بشرط الوحدة ولا بشرط عدمها
فالكلام على التوظيف والتوقيف مع انا ندعى التبادر ايضا وهو دليل الحقيقة فيما ذكرناه وقد ظهر
مما ذكرنا بطلان ما ذكره صاحب المعالم واما بطلان ساير الاقوال فمع ما ظهر مما ذكرنا يظهر مما سيأتى فى نقل
ادلتهم واحتج السيد المرتضى ره بوجوه ضعيفة اقويها وجهان الاول حسن الاستفهام بان المتكلم هل
اراد تخصيص الاخيرة او الجميع وهو مدفوع بانه يحسن على القول بالوقف وعلى القول بالاشتراك
المعنوى ايضا فانه اذا قيل لك جاءنى رجل بالامس عندى فيحسن ان تقول من الرجل وثانيها ان الاصل
فى الاستعمال الحقيقة ولا ريب فى استعمال الصورة المفروضة فى الاخراج عن الكل كما فى قوله تعالى اولئك
جزاؤهم ان عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون
الا الذين تابوا والاخراج عن الاخيرة اخرى كما فى قوله تعالى ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس منى
ومن لم يطعمه فانه منى الا من اغترف غرفة بيده من غير قرينة على التجوز وفيه ان الاستعمال لا يدل على الحقيقة
كما مر فى محله واحتج الشافعية بوجوه ضعيفة واقويها وجوه ثلثة الاول ان حرف العطف يصير

الجمل المتعددة في حكم المفرد فقرره على الوجهين الاول ان الجمل في قولنا زيد اكرم اباه وضرب اخاه وقتل
عبده في قوة قولنا زيد فعل هذه الافعال فكما ان مايلي الجملة الواحدة من المخصصات يرجع اليها فكذا ما في حكمها
وفيه منع واضح لان العطف لا يقتضي الا مناسبة ما ومغايرة ما ووجوب اعطاء كل ما هو في قوة شيء حكم ذلك
الشيء ثم والقياس باطل سيما في اللغة والثاني ان حكم الجمل المتعاطفة حكم الالفاظ المفردة فان قولنا اضرب
الذين قتلوا واسرقوا وزنوا الا من تاب في قوة قولنا اضرب الذين هم قتلة وسراق وزناة
وفيه مع ما تقدم من المنع ان ذلك مبني على كون ذلك متفقا عليه في المفردات والنزاع موجود فيه ايضا
الثاني ان الاستثناء بمشية الله اذا تعقب جملا يعود الى الجميع بلا خلاف فكذا الاستثناء بجامع كون كل واحد
منهما استثناء وغير مستقل وفيه ان كونه استثناء ثم ولو سلم فالاجماع فارق وقد يجاب بان ذلك من
باب الشرط لا الاستثناء وذلك يوجب الشرط وشرطيته والجواز كلاهما ممنوعان وبيان كونه ليس شرط
ان الظاهر من الشرط هو التعليق كما تقرر ولا ريب ان هذا الكلام لا يراد به تعليق الفعل على المشية بلا ريب وكثيرا ما
يذكر في المنجزات المقطوع بفعلها وانما يذكر ذلك من باب التسليم والتوكل وبيان الاعتقاد بانه لا مناص
عن مشية الله وارادته وقدرته او من جهة امتثال الامر لئلا يفوت المقصود وبالجملة المراد منه غالبا نفي
قال م الكلام عن النفوذ والمضي فاذا افعل كذا غدا فهو جازم في نفسه بانه يفعله لكن يظهر من نفسه ان صدور الفعل انه
لا يكون الا بمشية الله فهو جازم في الايقاع وشاك في الوقوع لعدم الاعتماد على نفسه ويؤيد ذلك انه يستعمل في الماضي
ايضا مثل قولك حججت وزرت ان شاء الله مع ان كلمة ان يصير الماضي مضارعا ومراد القائل الحج والزيارة
في المضي ولا يذهب اليك ان المراد ليس انهما مقبولتان ان شاء الله اذ هو خارج عن قيد المثال بل المراد
نفس الحج والزيارة ومراده من التعليق بالمشية ان حصولهما انما كان بمشية الله وتوفيقه واما بيان كونه
ليس باستثناء فهو عدم اشتماله على شيء من ادواته ولو تكلف بتاويل الشرط بالاستثناء بان يقال معناه الا ان
لم يشاء الله ففيه الكلام السابق في الشرط مع ان المراد انما هو الايقاف عن النفوذ والمضي لا التعليق
نعم قد يستعمل هذه الكلمة في الشرط الحقيقي لو اريد به التعليق كما في صورة الشك وعدم حصول اسباب الظاهرة
الغالبة اللزوم لحصول المسببات مثل ان يسئل عمن جامع امرأته مرة هل انعقد منك ولد في الرحم فيقول
ان شاء انعقد وان لم يشاء لم ينعقد وهذا ليس من باب المتداول في الاستعمال تلك الكلمة كما لا يخفى ثم انه
لا يحصل الاجماع المدعى في عود هذه الكلمة الى الجميع اذ ذلك مسئلة لغوية والانعقاد الاجماع على ان مراد
كل من تكلم بهذه الكلمة في الصورة المفروضة هو الرجوع الى الجميع شططا من الكلام الا ان يقال المراد
بالاجماع في كل ما ورد في كلام الشارع او يقال بان المراد لزوم حمل الكلام المسلم على ذلك لانه من توابع الايمان
والتوكل والاذعان بهذا الامر الثالث ان الاستثناء صالح للرجوع الى الجميع والحكم باولوية البعض تحكم فيجب
عوده الى الجميع كما ان الفاظ العموم لما لم يكن تناولها البعض اولى من الآخر تناولت الجميع وفيه ان الصلاحية
للجميع لا يوجب ظهوره فيه بل انما يوجب التجويز والشك والتعيين موقوف على الدليل واخراج كلام الحكيم
من اللغوية وعن الاجمال يحصل بتخصيص الاخيرة وان لم يكن من باب التعيين فلا وجه لاخراج الباقي عن
العموم الذي هو مقتضى الصيغة سيما اذا كان موافقا للاصل ايضا والقياس بالفاظ العموم في غاية الغرابة
فان دلالتها انما هي بالوضع لا لرفع التحكم نعم يتم هذا القياس في مثل النكرة المثبتة والجمع المنكر ونحوهما مما يرجع
الى العموم في بعض المقامات كما بيناه في محله صونا لكلام الحكيم عن اللغوية مع انه ايضا تابع لحصول الفائدة
القول بالافراد الشايعة او اقل المراتب للجمع فلا ضرورة الى الحمل على الجميع وقد يتوهم على الاشتراك ان الظاهر هو

هو العود الى الجميع فلا يتوقف على القرينة نظرا الى غلبة الوقوع وهو مع ما فيه من منع الغلبة يرد عليه
المأخذ وقد اشرنا في تحقيق معنى التبادر ان ظهور الحاصل من الغلبة لا يكفي في الترجيح في امثال ذلك نعم
ربما حصل التوقف في ترجيح المجاز الراجح المشهور على الحقيقة النادرة ولكن اغلبية استعمال بعض المعاني
المشترك لا يوجب ترجيح ارادته وان بادر الذهن الى انفهامه عند الاطلاق ولم نقف على قائل به والسر
في ملاحظة الغلبة في جانب المجاز وترجيحه على الحقيقة او التوقف في ترجيح ما هو احتمال حصول النقل وهي
الحقيقة وهو منتف فيما نحن فيه اذ كثرة الاستعمال لفظ العين مثلا في النابعة والباصرة لا يوجب ضعفا
في دلالتها على الذهب لكونه من معاني الحقيقة والاستعمال في المعنيين الاوليين لم يحصل من جهة مناسبة
في المعنى الثالث لهما وعلاقة كما كان ذلك في المجاز المشهور فافهم ذلك احتج الحنفية بوجوه منها
ان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول فالدليل يقتضي عدمه وتركنا العمل به في الجملة
الواحدة لدفع محذور الهذرية فبقي الدليل في باقي الجمل سالما عن المعارض وانما خصصنا الاخيرة لكونها
اقرب ولانه لا قائل بالعود الى غير الاخيرة خاصة واعترض عليه بانه ان كان المراد بمخالفة الاستثناء للاصل
انه موجب للتجوز في لفظ العام فهو مسلم سيما على مذهب الجمهور ولكن تعليله بمخالفة الحكم الاول فاسد اذ لا
مخالفة فيه للحكم الاول على قول من الاقوال في وجوه تقرير الجملة الاستثنائية كما مر سابقا وايضا تعليل ترك
العمل في الجملة الواحدة بدفع المحذور الهذرية غلط لدلالة نص الواضع ورخصته النوعية على جواز الخروج
عن اصالة الحقيقة الى المجاز عند قيام القرينة مع ان تخصيص جملة الاخيرة مقطوع به ولا حاجة فيه الى التمسك
برفع الهذرية لانه لو صلح بمجرده سببا للخروج عن الاصل لجاز في المنفصل في النطق عرفا ايضا فان كان
المراد ان التكلم بالعام ارادة العموم وارادة العموم اقرار والاستثناء مستلزم للانكار بعضه ولا
يسمع الانكار بعد الاقرار فالاستثناء مخالف للاصل يعني هذه القاعدة او ان ارادة العموم بعد ما بناه
من الظهور مستصحبة والاستثناء مزيل له فهو مخالف للاستصحاب ففيه ان للمتكلم ما دام متشاغلا بالكلام ان
يلحق به ما شاء من اللواحق فلا يجوز لك مع ان يحكم بارادة العموم حتى يتم الكلام ولو كان مجرد صدور اللفظ
مقتضيا للحمل على الحقيقة لكان التصريح بخلافه قبل فوات وقته منافيا له ووجب رده وبمثل ذلك
الاخيرة فلا ينفع في ذلك دفع محذور الهذرية لما مر فالم يقع الفراغ لم يتجه لك مع الحكم بارادة الحقيقة
لبقاء محال الاحتمال لكن لما كان تعلقه بالاخيرة متحققا للزومه على كلا التقديرين فيجزم به ويبقى الشك
في انتفاء التعلق بالباقي للاصل وليس من القول بالاختصاص بالاخيرة في شيء اقول ويمكن تصحيح الاستدلال
على كلا التقديرين في الجملة اما الاول فنقول في تقريره ان المراد ان الجملة الاستثنائية لما كان ظاهرها
التناقض فاوجب اخراج الكلام عن ظاهره باحد التقريرات المتقدمة في محله فالغرض من التعليل
ان الداعي على التجوز هو المخالفة الاستثناء للحكم الاول ظاهرا كما صرحوا به في محله لا المخالفة نفس الامرية
لمنع المخالفة نفس الامرية بعد القول بالتجوز الثاني عن توهم المخالفة الظاهرية قريب وابطال
العلة بمثل هذا الاعتراض عجيب فعلى هذا فيمكن تتميم العنوان ايضا بان يقال ان الاستثناء خلاف الاصل
يعني موجب لخلاف الظاهر لانه بظاهره مخالف للحكم الاول فيلزم فيه ارتكاب خلاف الظاهر سواء كان
ذلك هو التجوز في لفظ العام او احد الامرين الاخرين ولا ريب ان كلها خلاف الظاهر ثم ان المستدل
لا ينكر ثبوت الرخصة من الواضع وان الاستثناء وضع للاخراج عن المتعدد وانه يصير قرينة المجاز لكن
القدر المسلم الثابت هو ما تعلق بمتعدد خاص واما لو ورد الاستثناء المحتمل المتعددات ولم يعلم متعلقه فلم يظهر

من الواضع الرخصة في تعليقه بأنها لكن وقوعه في كلام الحكيم لابد ان لا يكون لغوا فيدر من باب المجمل والعقل الحاكم
بنفي اللغو عن كلام الحكيم يحكم برجوعه الى واحد من المتعددات لا ازيد منها لان مقتضى الاصل عدم التعلق بالكل
ورفع الحذرية يحصل بالارجاع الى الواحد ثم تعيين ذلك البعض ايضا يحتاج الى دليل فيتمسك فيه بالاقربية
وبالقطعية وبالاجماع ونحو ذلك فالتمسك برفع الحذرية ليس لاجل تصحيح اصل التعليق في الاستثناء فانه
لاريب انه من جهة الواضع وكذلك تخصيص الاخيرة ايضا ليس من جهة رفع الحذرية لدفعه بغيره ايضا بل انما
هو من جهة الاقربية ونحوها فههنا مقامات ثلثة اعتزها المستدل وغفل عنها المعترض واما العلاوة التي
ذكرها المعترض اجرا فعيه ان عدم استماع الاستثناء المنفصل عن النطق انما هو لعدم ثبوت الرخصة من
الواضع في اصل تعليق الاستثناء في مثله فاصل تركيب الكلام فيه غلط مخالف لضوابط الواضع بخلاف
ما نحن فيه فان استعماله بعد العمومات المتعددة صحيح وارد في كلام الفصحاء لكنه لحقه الاجمال فصار مثل
المجملات فلابد ح لرفع القبح عن كلام الحكيم ودفع لزوم تاخير البيان عند وقت الحاجة من الارجاع الى
احد العمومات والتمسك في نفيه عن الزمنة بالاصل والاكتفاء بالاخيرة اعمالا للدليلين واما التقرير الثاني
فمقتضاه ان توهم تناقض فظهور المخالفة للحكم الاول في الاستثناء صار سببا للعدول عن القاعدة وهو انه
لا يسمع الانكار بعد الاقرار فلما كان ظاهر الجملة الاستثنائية سماع الانكار بعد الاقرار منتلا فصار
مخالفا للاصل فعدلنا عنه في جملة الواحدة لرفع الحذرية الى الاخر ما ذكرنا في تقرير الاول وتحريره والفرق
بين التقريرين مع ان مقتضاهما واحد لان فهم العموم الثاني اجلى كون اللفظ حقيقة فيه ان هذه
القاعدة غير مختصة بالحقيقة وان التصرف هنا انما ورد بها فقط يحصل الاقرار والاعتراف
هو بلفظ المجاز فمخالفة الاعتراف ومناقضة مخالفة للقاعدة سواء دل على الاعتراف باصالة
الحقيقة او غيره كما ان المخالفة بحسب الحقيقة والمجاز ايضا قد يكون بالتخصيص وقد يكون بغيره فا
ختلف التقريران مفهوما وان اتحد مصداقهما في ما نحن فيه في العلم الذي له لفظ حقيقي واما بيانه
في مخالفة للاستصحاب فهو غلط فاحش ولا يمكن تطبيقه الا على الاستثناء البدائي وهو خارج عن المتنازع
فيه كما لا يخفى ولكن لاستصحاب ظهور الارادة ايضا كما لا يخفى واما ما ذكره المعترض في دفع هذا
التقرير فمآله منع ظهور الارادة وانت خبير بما فيه اذ احتمال التجوز المنافي لا يخرج الحقيقة عن ظهور
في معناها الحقيقي ينادي بذلك اصلهم المشهور في الاستثناء وعلاج ظهور التناقض فيه ولاريب ان
انتفاء احتمال التجوز لا يحصل بعد انتهاء الكلام ايضا لاحتمال المخصص المنفصل فوجود الاحتمال ما دام
الكلام لم ينته غير مضر بظهور الدلالة على الحقيقة مع انه لا يجتمع انكار ظهور الارادة في هذا التقرير
مع قبول ان التجوز خلاف الاصل الحقيقة في التقرير الاول لان معنى قولهم الاصل في اللفظ ا
الحقيقة ان اللفظ الذي له موضوع له معنى واستعمل في شيء لم يظهر لك مع لابد ان يحمل على معناه
الحقيقي ما لم يجئ قرينة على خلافه ومقتضى ما ذكرنا في مقدمات المباحث السابقة من ان المقصود في الوضع
هو عرض التركيب لا ينافي ما نقول هنا لان التركيب يتم بقول القائل اكرم العلماء ولا ينتظر في فهم
معناه التركيبي لمجيء جمل المتعدد بعده ومجيء استثناء عقيب الكل فقد تم الكلام النحوي وان لم يتم
الكلام الاصطلاحي بعده والمعيار في صحة الفهم هو الاول وان كان للمتكلم رخصة في جعل اللواحق
مربوطة بالسوابق وذلك لا يوجب عدم ظهور الحقيقة في معناه ولا نقول ان مجرد صدور اللفظ
يوجب الجزم بارادة الحقيقة حتى ينافي التصريح بخلافه بل نقول ان ظاهره ارادة الحقيقة ويحكم به

ويحكم به حكما ظنيا لا قطعيا واذا جاء المنافي في تتمة الكلام فينكشف عن بطلان الظن ويتجدد للنفس
تصديق جديد بارادة المعنى المجازي ولا غائلة فيه اصلا واما قوله ما لم يقع الفراغ لم يجز اه ففيه تناقض
وهو مناف لما تقدم عن المعترض فانه قال سابقا ايضا انه لا يحكم بالحقيقة حتى يتحقق الفراغ و
ينتفي احتمال غيره ولاريب بعد الفراغ عن ذكر الجمل والشروع في ذكر الاستثناء لا ينتفي احتمال التخصيص كما هو
المفروض فما معنى ابقاء غير الاخيرة على العموم تمسكا بالاصل وما معنى الاصل هنا فقد عرفت بطلان ارادة
الاستصحاب منه وكذلك القاعدة على مذاق المعترض فلم يبق الا الظاهر عن اصل الحقيقة اذ ليس
كل عموم موافقا لاصل البراءة حتى يقال انه هو المراد والتحقيق في الجواب ان هذا الدليل لا يدل على مدعاهم
بل هو موافق لما اخترناه من الاشتراك المعنوي وان ما ذكره المستدل قرائن لتعيين احد افراد
واين هذا من اثبات كونه حقيقة مخصوصة في الاخراج عن الاخيرة فهذا الدليل لما اخترناه لمسئلة
بلا تصور ولا غائلة ومنها انه لو رجع الى الجميع لجرى في قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا
باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا اولئك هم الفاسقون الا الذين
تابوا مع انه لا يسقط الجلد بالتوبة اتفاقا وخلاف الشعبي لا يعبؤ به وفيه ان مطلق الاستعمال لا يدل
على الحقيقة فلا ينافي ذلك كونه حقيقة في الرجوع الى الجميع والخروج عن مقتضاه في الجلد لدليل خارج
وهو الاجماع وانه حق الناس فلا يسقط بالتوبة مع انه لا يدل على الاختصاص بالاخيرة لقبول الشهادة
بعد التوبة الا ان يمنع المستدل ومنها ان الجملة الثانية بمنزلة السكوت فكما لا يرجع المخصص بعد ا
السكوت والانفصال عن النطق الى ما تقدمه فكذلك ما في حكمه وجوابه المنع ودعوى انه لم يشتغل
من الجملة الاولى الا بعد استيفاء الغرض منها اول الكلام ومنها لو رجع الى الجميع فان اضمر مع كل
منها استثناء لزم خلاف الاصل والا فيكون العامل في المستثنى اكثر من واحد ولا يجوز تعدد العامل على ا
المعمول في اعراب لنص سيبويه عليه ولئلا يجتمع المؤثران المستقلان على اثر واحد واجيب باختيار
شق الثاني ومنع كون العامل في المستثنى منه هو العامل في المستثنى بل هو اداة الاستثناء كما هو مذهب
جماعة من النحاة لقيامها معنى الاستثناء به والعامل هو ما يتقوم به المعنى المقتضي للاعراب ولكونها
نائبة عن استثني كحرف النداء عن ادعو سلمنا لكن نمنع امتناع اجتماع العاملين على معمول واحد
ولا حجة في نص سيبويه لاحتمال ان يكون ذلك من اجتهاده لا من نقله كما ان رواية الثقة حجة
على غيره لا اجتهاده ورايه مع انه معارض بما نقل عنه من تجويزه نحو قام زيد وذهب عمرو الظريفان
مع انه قائل بان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف وبنص الكسائي على الجواز وكذلك تجويز
الفراء تشريك العاملين في العمل اذا كان مقتضاهما واحدا وربما يؤيد الجواز مثل هذا حلو حامض
لعدم جواز اخلائهما عن الضمير ولا تخصيص احدهما به فيتعين ان يكون فيهما ضمير واحد وفيه اشكال
لاحتمال ان يكون هما كالكلمة الواحدة وهو مز مع احتمال ان يكون حامض صفة لحلو لا خبر
بعد خبر واما حكاية اجتماع المؤثرين المستقلين ففيه ما لا يخفى اذ العلل الاعرابية كالعلل ا
الشرعية معرفات وعلامات لا علل حقيقية ولا ريب في جواز اجتماع المعرفات اقول
يرد مضافا الى ما ذكر النقض بصورة التجوز فلو استعمل الهيئة المذكورة في الاخراج عن الجميع
فيكون مجازا على راي المستدل ولم يبق عنه القول ببطلان الاستعمال فيعود المحذور عليهم ولا
يمكنهم دفع ذلك بالالتزام الاضمار مع كل منهما من جهة انه نفس التجوز الذي ذهبوا اليه فان

المراد بالتجوز المبحوث عنه هو استعمال اللفظ الموضوع لاخراج الشيء عن عام واحد في الاخراج عن عمومات متعددة على التبادل وهو لا يستلزم الاضمار مع كل واحد فالاضمار خلاف اصل آخر يجب التحرز عنه على القول بالمجازية ايضا ثم ان تصحيح التجوز وبيان العلاقة في هذا المجاز دونه خرط القتاد ولا يصح جعله من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل اذ الاخراج عن الاخيرة ليس جزءا للاخراج عن كل واحد كما لا يخفى واما التجوز بارادة بعض الجميع من حيث المجموع فهو خارج عن المتنازع مع ان لهذه العلاقة شرطا وهو مفقود ولا العكس بتقريب ان يقال انه موضوع للاخراج المخصوص وهو الاخراج عن الاخيرة فاستعمل في الاخراج المطلق الشامل للاخراج عن الاخيرة والاخراج عن غيرها فان جزء الموضوع له هو مطلق الاخراج اي الماهية الجنسية ولا ريب انه لم يستعمل فيه بل استعمل في فرد خاص آخر منه وهو الاخراج عن كل واحد وهذا ليس من باب الاطلاق المتفرع على شفة الانسان اذ الشفة ماهية مشتركة بينها وبين غيرها ايضا من شفاه الحيوانات ومع ملاحظة هذا النوع من العلاقة يصح استعماله في كل اخراج نعم لو فرض الكلي الذي هو جزء الاخراج عن الاخيرة هو القدر المشترك بينه وبين الاخراج عن الجميع لتم ما ذكر وليس فليس وما ذكرنا ايضا مما يوهن هذا القول ويضعفه هذا كله مع انه لو تم هذا الاستدلال لا يقرر ما اخترناه في المسئلة اصلا فانا لا نقول بجواز رجوعه الى كل واحد لا حقيقة ولا مجازا ومنها ان الاستثناء من الاستثناء يرجع الى ما يليه دون ما تقدم اتفاقا فاذا قال القائل ضربت غلماني الا ثلثة الا واحدا كان الواحد المستثنى راجعا الى الجملة التي تليه دون ما تقدمها فكذا في غيره دفعا للاشتراك وفيه اولا ان الكلام في الجمل المتعاطفة لا غير وثانيا لكن الاتفاق فارغ لكن المانع في المقيس عليه موجود من جهة اللزوم اللغوية لو عاد الى غير الاخيرة ايضا لانه لو رجع مع الرجوع الى الاستثناء الاول الى المستثنى منه ايضا لزم ان يخرج من المستثنى منه مثل ما اخرج منه فيبقى الاستثناء الاخيرة لغوا كما لو قيل له علي عشرة الا ثلثة الا واحدا فالكلام بعد استثناء الثلثة اعتراف بالسبعة واذا اخرج من الثلثة واحد بالاستثناء الثاني يرجع الاعتراف الى الثمانية ثم اذا رجعناه الى العشرة ثانيا فيخرج من العشرة ايضا واحد فيصير اعترافا بالسبعة وهو مستفاد من الاستثناء الاول فيبقى الاستثناء الثاني لغوا حجة القول بالتوقف هو تقادم الادلة وعدم ظهور شيء مرجح لاحد الاقوال عنده ثم انك اذا احطت خبرا بما ذكرنا تقدر على استخراج الادلة على حكم سائر المخصصات وان الكلام فيها واحد فلا حاجة الى الاعادة فائدة اذا تعقب العام ضمير يرجع الى البعض مما يتناول فقيل انه يخصص وقيل لا وقيل بالوقف وذلك مثل قوله تعم والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الى ان قال وبعولتهن احق بردهن فان الضمير في قوله تعم بردهن بل وبعولتهن للرجعيات فعلى الاول يختص التربص بهن وعلى الثاني يعم للبائنات وعلى الثالث يتوقف احتج المثبتون بان تخصيص الضمير مع بقاء عموم ما هو له يقتضي مخالفة الضمير للمرجوع اليه فلا بد من تخصيص العام لئلا يلزم الاستخدام فانه وان كان واقعا في الكلام لانه مجاز واحتج النافون بان اللفظ عام فيجب اجراؤه على عمومه ما لم يدل على تخصيصه ومجرد اختصاص الضمير العائد في النظم اليه لا يصلح لذلك لان كلا منهما لفظ مستقل فلا يلزم من خروج احدهما عن ظاهره خروج الآخر واحتج المتوقفون بتعارض المجازين وتساقطهما وعدم المرجح وقد يقال في ترجيح الاول بان عدم التخصيص مستلزم للاضمار لان المراد من قوله تم وبعولتهن بعولة بعضهن والتخصيص اولى من الاضمار وقد يجاب عنه بان الضمير كناية عن البعض فلا اضمار فالامر دائر بين التخصيص والمجاز

والمجاز لا التخصيص والاضمار ولا ترجيح للتخصيص على المجاز وقد تبين ان ذلك تردد بين التخصيصين ولا وجه لترجيح احدهما على الآخر وفيه ما فيه اذ المراد بالتجوز الحاصل من صرف الضمير عن ظاهر وضعه وهو المطابقة للمرجع وهو لا يستلزم كونه من باب التخصيص وان اتفق تحققه في ضمنه في بعض الاحيان مع ان العموم جزء مسلم في الضمير فان وضعه للجميع لا غير فالاولى التمسك بترجيح التخصيص على مطلق المجاز وقد يرجح الثاني بانه يستلزم مجازا واحدا في الضمير بخلاف الاول فان مجازية العام تستلزم مجازية الضمير فيتعدد المجاز وقد يجاب عن ذلك بانه مبني على كون وضع الضمير لما كان المرجع ظاهرا فيه حقيقة له لكن الحق انه حقيقة فيما هو مراد من المرجع ولو كان معنى مجازيا وفيه ان الضمير وان كان حقيقة في المراد لكن ظاهر اللفظ كاشف عن المراد فهو المعيار فالمعتبر فيه هو ظاهر اللفظ اذا عرفت هذا فالاظهر عندي هو القول الاوسط وبيانه يتوقف على ذكر فائدتين الاولى ان في معنى كون الاصل في الضمير المطابقة للمرجع وكون وضع الضمير في الاصل لما هو ظاهر فيه حقيقة له او المراد منه خصوصا وذلك لان وضع الضمائر قد عرفت انه من قبيل الوضع العام وان الموضوع له فيها كل واحد من خصوصيات الافراد لكن بوضع واحد اجمالي وبذلك يمتاز عن المشترك كما اشرنا اليه في اول الكتاب وعلى هذا فضمير المفرد المذكر الغائب مثلا اذا استعمل في كل واحد من افراد المذكر الغائب يكون حقيقة وكذلك اسم الاشارة مثل هذا لكنها يحتاج في افادة المعنى الى القرينة نظير استعمال النكرة في الفرد المعين عند المتكلم الغير المعين عند المخاطب فلا دخل لحقيقة المرجع ومجازه في وضع الضمير بهذا المعنى نعم لما كان المعتبر في وضع ضمير الغائب مثلا معهودية المرجع بين المتكلم والمخاطب ولو كان بمقتضى الحال والمقام فلا بد ان يستعمل ضمير الغائب مثلا في المفرد المذكر الغائب المعهود والعهد ان كان باللفظ الذي اريد به المعنى الحقيقي او كان بغير اللفظ كمقتضى المقام او بلفظ مجازي مقرون بالقرينة فلا اشكال في تحقق الوضع الاصلي ووروده على مقتضاه حينئذ واما اذا كان المرجع لفظا له حقيقة وان اريد به المعنى المجازي فلما كان مقتضى اصل الحقيقة حمل اللفظ على معناه الحقيقي فيقتضي ذلك الاصل ان المراد من ذلك هو ما كان ظاهرا فيه ويحصل العهد بينهما بدلالة اللفظ فاذا دل القرينة على ارادة خلاف الظاهر منه بعد ذكر الضمير فينكشف عدم معهودية المرجع وذلك يستلزم استعمال الضمير في غير ما وضع له وهذا هو معنى مجازية الضمير اللازمة على تقدير تخصيص العام وبما ذكرنا تقدر على فهم المجازية في سائر انواع الاستخدام الذي يحصل بغير ارادة البعض افراد الموضوع له من سائر العلائق والحاصل ان مقتضى وضع ضمير الغائب رجوعه الى ما تقدم معهودا مفهوما بينهما بالدلالة الحقيقية او الحاصلة بالقرينة واذا ظهر بعد ذكر الضمير خلاف مقتضى العهد والدلالة ظهر كونه مجازا الثانية انك قد عرفت سابقا ان التشاغل بالكلام مع احتمال عروض ما يخرجه عن الظاهر من اللواحق وبقاء مجال الحاق اللواحق لا يخرج اللفظ الظاهر في معنى مثل العموم عن الظهور حتى يثبت تعلق اللواحق به واخراجه عن الظهور فالعام المذكور اولا ظاهر في معناه الحقيقي حتى يأتي ما يحقق كونه مخصصا له وما يتوهم ان ذلك ينافي عدم الجواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ويقتضي ذلك التوقف عن الحكم بارادة الحقيقة من العام حتى يتم الكلام فلا يحكم بالظهور في معناه الحقيقي الا مع انتفاء احتمال ارادة المجاز ففيه ان البحث عن وجود المخصص وعدمه غير البحث

عن كون ذلك الشيء مخصصا ام لا و الذي يقتضيه تلك القاعدة هو الاول لا الثاني و ايضا فا
صالة الحقيقة يقتضي الحكم بظهوره في المعنى الحقيقي و غلبة التخصيص يقتضي الحكم بعدمه فهو مراعى حتى يتحقق
و بعد التفحص و التامل في ان ذلك الذي وقع في الكلام اللاحق هل يقتضي التخصيص ام لا فاذا
لم يحصل الظن بالتخصيص فيحكم باصالة الحقيقة و بالجملة الذي يضر باصالة الحقيقة هو الظن بالتخصيص و لا
يجب في اعمال اصالة الحقيقة الظن بعدم المخصص بل عدم الظن به كاف هذا مع انا لو فرضنا التفحص في
الخارج و ثبت تخصيص ما لم يمن وجه آخر فلا وجه للتوقف بعد ذلك كما اشرنا في القانون السابق و لذلك
لو حصل الظن بالعدم من الخارج و بقي الاشكال في كون اللاحق في الكلام مخصصا و بالجملة فرق بين بين
توقيف العام من العمل حتى يحصل الظن بعدم المخصص الواقع بين توقيفه عن العمل حتى يحصل الظن بعدم
كون ما يحتمل كونه مخصصا من اللواحق في الكلام او غيرها مخصصا له و الكلام انما هو في الثاني اذا تمهد
هذا فنقول في توضيح جميع المقامات المذكورة فيما نحن فيه انه اذا ابتدئ الكلام بذكر العام مثل لفظ
المطلقات فنقول ان ظاهره العموم و اذا قيل يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فنقول ان المراد
منها غير الغير المدخولات و غير اليائسات على الاقوى فيبقى العام ظاهرا في الباقي او مرادا من اصل
العموم اعم من الحقيقة الاولية او الظهور الحاصل في الباقي و ان قلنا بمجازيته في الباقي ايضا في المطلقات
ايضا ظاهرة في ذات الاقراء مطلقا و اذا قيل و بعولتهن احق بردهن علمنا ان الحكم بالرد يختص
بالرجعيات لكن لم يظهر من ذلك ان المرجع اولا هل كان هو الرجعيات او الاعم فاصل العموم بحاله
و ان كان المراد به تمام الباقي لا نفس المدلول فلا دليل على تخصيص العدة بالرجعيات و عدم ثبوت الارجاع
كاف و لا يجب ثبوت العدم فنظر ان احتمال كون مخالفة الضمير مخصصا للمرجع لا يضر لظهور المرجع في
العموم مع انه يمكن القلب بان قاعدة لزوم مطابقة الضمير للمرجع ايضا عام و يمكن ان يكون مخصصا
بما سبقه ظاهرا فبناء حمله على مقتضى قاعدة المطابقة هذا مع ان الظاهر اصل و الضمير تابع و الدلالة الا
صلية اقوى من الدلالة التبعية و التصرف في الاضعف اسهل **قانون** لا خلاف في ان اللفظ الوارد
بعد سؤال او عند وقوع حادثة يتبع السؤال و تلك الحادثة في العموم و الخصوص اذا كان اللفظ غير مستقل
بنفسه بمعنى انه يحتاج الى انضمام السؤال اليه في الدلالة على معناه اما بالذات و باعتبار الوضع كقوله ع و قد
سئل عن بيع الرطب بالتمر قال اينقص اذا جف فقيل نعم فقال فلا اذن او بحسب العرف مثل قولك
لا آكل في جواب من قال كل عندي فان اهل العرف يفهم تقييد الجواب يعني لا آكل عندك و كذا لو كان
مستقلا مساويا للسؤال في العموم و الخصوص مثل ما لو قيل ما على المجامع في نهار رمضان فيقول على المجامع
في نهار رمضان الكفارة او اخص من السؤال مع دلالته على حكم الباقي على سبيل التنبيه مع كون السامع
من اهل الاجتهاد و سعة الوقت لذلك لئلا يفوت الغرض كان يقول في جواب السؤال عن الزكوة
في الخيل في ذكور الخيل زكوة او في اناثه زكوة فان الاناث لما كانت هي محل النمو و في اثباتها في الذكور
تنبيه في الاناث بطريق الاولى و في نفيها في الاناث ينفى عن الذكور كذلك و لو كان اعم منه في غير محل
السؤال مثل قوله ع و قد سئل عن ماء البحر هو الطهور ماؤه و الحل ميتته فان السؤال عن الماء و الجواب عن الماء
و عن الميتة فيتبع عموم الجواب في المقامين ايضا لعدم مانع عن ذلك و اما لو كان اللفظ اعم منه في
محل السؤال مثل قوله ع و قد سئل عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او
رايحته و قوله ع لما مر بشاة ميمونة على ما رواه العامة ايما اهاب دبغ فقد طهر فاختلفوا فيه و الحق

لفظ الوارد بعد سؤال

و الحق كما هو مختار المحققين ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل و بعبارة اخرى السبب لا يخصص الجواب
و قيل ان السبب يخصص الجواب لنا ان المقتضي و هو اللفظ الموضوع للعموم موجود و المانع مفقود و ما
يتصور مانعا سنبطله و لتمسك العلماء و الصحابة و التابعين على ان العمومات الواردة على اسباب خاصة
بحيث يظهر منهم الاجماع على ذلك لا يخفى ذلك على من تتبع الآثار و كلام الاخيار احتجوا بانه لو كان
عاما في السبب و غيره لتفاوت المطابقة بين الجواب و السؤال و فيه ان المطابقة انما تحصل بافادة
مقتضى السؤال و الزيادة لا تنفي ذلك مع ما فيه من كثرة الافادة و بانه لو كان يعم غير السبب لجاز
تخصيص السبب و اخراجه بالاجتهاد كما يجوز في غيره و التالي باطل فالمقدم مثله و فيه ان عدم جواز الاخراج
السبب انما هو لاجل انه بمنزلة المنصوص عليه المقطوع به و بانه لو لم يكن مختصا بالسبب لما كان لنقل السبب
فائدة مع انهم بالغوا في ضبطه و تدوينه و ليس ذلك الا لاجل الاختصاص و فيه ان الفوائد كثيرة منها معرفة
شأن و رود الحكم و منها معرفة كون هذا الفرد بمنزلة المقطوع به لئلا يخرج بالاجتهاد و منها معرفة
السير و القصص و غير ذلك من الفوائد و بان من حلف و الله ما تغديت بعد قول القائل له تغد
عندي لا يحنث بكل تغد بل انما يحنث بالتغدي عنده فقط و لو لم يكن السبب مخصصا لحصل الحنث
بكل تغد و هو باطل بالاتفاق و فيه ان العرف دل على هذا التخصيص كما اشرنا اليه سابقا **قانون**
اختلفوا في جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة بعد اتفاقهم على جوازه في مفهوم الموافقة و الاكثر على الجواز
حجة الاكثرين انه دليل شرعي عارض مثله و في العمل به جمع بين الدليلين فيجب و احتج الخصم بان الخاص
انما يقدم على العام لكون دلالته على ما تحته اقوى من دلالة العام على ذلك و المفهوم اضعف دلالة من
المنطوق فلا يجوز حمله عليه و قد اجيب عنه مرة بان الجمع بين الدليلين اولى من ابطال احدهما و ان
كان اضعف و اخرى بمنع كون العام اقوى بل لا يقصر المفهوم الخاص غالبا عن العام المنطوق سيما
مع شيوع تخصيص العمومات **اقول** و في اوضاع المجيب و الجوابين مع ملاحظة ما قرروه في باب التعادل
و التراجيح تشويش و اضطراب و ذلك لانهم ذكروا في باب التعادل ان تعادل الامارتين
و تساويهما من جميع الوجوه يوجب التخيير او التساقط و الرجوع الى الاصل او التوقف على اختلاف
الآراء و ان ذلك انما هو بعد فقد المرجحات و عدم امكان الجمع بين الدليلين و كانه لا اختلاف
بين العلماء في وجوب الجمع مع الامكان و ان التخيير و غيره من الاقوال انما هو بعد فرض عدم الامكان
و ممن صرح بكون ذلك اجماع العلماء الفاضل ابن الجمهور في عوالي اللئالي حيث قال بعد ذكر مقبولة
عمر بن حنظلة الواردة في ذكر المرجحات ان كل حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك اولا
البحث عن معناهما و كيفيات دلالات الفاظهما فان امكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات
التأويل و الدلالات فاحرص عليه و اجتهد في تحصيله فان العمل بالدليلين مهما امكن خير من ترك احدهما
و تعطيله باجماع العلماء فاذا لم تتمكن من ذلك او لم يظهر لك وجه فارجع الى العمل بهذا الحديث انتهى
فعلى هذا اذا تعارض دليلان من الادلة مثل خبرين جامعين لشرائط القبول او ظاهر آيتين او نحو
ذلك فلا بد اولا من ملاحظة الجمع و العمل بهما اما بالتخصيص او بالتقييد اذا كان بينهما عموم و خصوص
او اطلاق و تقييد او بحمل احدهما على بعض الافراد و حمل الآخر على بعض الآخر اذا كان بينهما تناقض
او نحو ذلك و مع العجز عن ذلك لمانع خارجي مثل التناقض في قضية شخصية او اجماع على عدمه
فيرجع الى المرجحات و مع التساوي فالاقوال المذكورة فقولهم بالجمع مع عدم ملاحظة المرجحات و

تخصيص العام بمفهوم المخالفة

مسلّما لكونه جمعا بين الدليلين بناءً على تعليل تقديم الخاص على العام بكونه اقوى كما في حجّية الخصم وكذلك
قول المجيب الاوّل وغيره بانّ الجمع بين الدليلين وان كان احدهما اضعف بناءً على رجوعهم الى المرجّحات
واعتبار القوة والضعف في المقامات مثل تخصيص القرآن بخبر الواحد وغيره من مقامات الجمع فانّهم
يعتبرون الترجيحات ايضا فالمناص عن هذا الاشكال تحقيق المقام وتحصيل ما ذكروه في قاعدة التعادل
والتراجيح مع تحرير منه وتصحيح على ما اقتضاه لحال المقام انّ مرادهم في مقام لزوم الجمع مع الامكان
من عدم الرجوع الى المرجّحات الخارجية انّما هو بالنسبة الى الطرح والترك والاسقاط لا بالنسبة الى ارجاع
احدهما الى الآخر فانّ ارجاع احد الدليلين الى الآخر وارجاعهما الى ثالث يقتضي اخراج اللفظ عن
الحقيقة الى المجاز اذ العمل بالمتخالفين مع بقائهما على حقيقتهما ممّا لا يمكن بالضرورة فكما يمكن اخراج
العام عن حقيقة العموم يمكن اخراج الخاص عن حقيقة الخصوص ايضا فلابدّ في توجيه التأويل الى احدهما
دون الآخر من مرجّح فلا ينافي عدم الرجوع الى المرجّحات فيما امكن فيه الجمع من جهة القبول مطلقا والاسقاط
مطلقا وجوب الرجوع اليها في ارجاع التأويل الى احدهما دون الآخر ومرادهم من العمل بالدليلين العمل
بهما على ما هو مقتضى مدلولهما امّا بالحقيقة او بالمجاز الذي يصحّ في محاورات اهل اللسان وهو ما
وجد فيه العلاقة المقبولة عند اهل البيان والقرينة الصارفة عن الحقيقة والمعيّنة لذلك
المعنى المجازي كذلك بان يكون موجودة في اللفظ او مقارنة معها او كاشفة عن كون اللفظ مقرونة
حين التكلّم بقرينة تدلّ على هذا المعنى ولا يكفي ذلك بمجرّد احتمال اللفظ لذلك وكذلك معنى ارجاع
احدهما الى الآخر ابقاء احدهما على حقيقته وارجاع الآخر اليه كذلك ومعنى ارجاعهما الى ثالث اثبات
القرينة للتجوّز في كليهما بحيث يحصل التجوّز فيهما معنى مثال الاوّل العام والخاص المطلقين فانّ
العمل بالخاص يوجب العمل بالدليلين في جملة امّا في الخاص فبحقيقته وامّا في العام فبمجازه المتعارف
وهو التخصيص ومجرّد وقوع العام والخاص المتنافي الظاهر في كلام متكلّم واحد او متكلّمين كانا في حكم
واحد قرينة على ارادة التخصيص سيّما وفيه اشارات من كلام الشارع ايضا بان في كلامه عامّا وخاصّا ولابدّ
من معرفتهما ومثال الثاني ارجاع عامّين متنافيين الى خاصّين وذلك يحصل بين المتناقضين مثل
انه ورد في الاخبار انّ الامّ احقّ بحضانة الولد الى سبع سنين وورد ايضا انّ الاب احقّ بحضانته
الى سبع سنين فالجمع بينهما بانّ المراد في الاوّل الانثى وفي الثاني الذكر عمل بالدليلين واخراج لكليهما
عن حقيقتهما بالتخصيص لكن الخاص هنا في الاخبار غير ظاهر فيشكل الاعتماد بهذا الجمع لاخراج اللفظ
عن الحقيقة وعدم تنزيله على مجازات متعارف عند اهل اللسان لعدم القرينة عليه الّا ان يجعل
الشهرة بين الاصحاب قرينة على انّهما لعلّهما كانا مقترنين بقرينة مفهمة لذلك وامّا الذي وجد فيه
القرينة من الاخبار فامره واضح مثل الاخبار الواردة في انّ العاري يصلّي قائما ويومي والاخبار
الواردة في انّه يصلّي قاعدا فالمشهور انّ الاخبار الاولة محمولة على الامن من المطّلع والثاني على
العدم وهذا التفصيل رواية صحيحة هي كالمخصّص لكليهما وهي قرينة لذلك الحمل وامّا مطلق الحمل كيف
ما اتّفق كما ذهب اليه بعض من افرط في التأويل فلا دليل عليه مثل انّ بعضهم اذا رأى خبرا ورد
بلفظ الامر والآخر بلفظ النهي في ذلك بعينه فيحمل الامر بمعنى الاذن والنهي بمعنى مطلق الرجحان المرجوحية
وتنبّه لذلك الكراهة وهو خارج عن مدلول كليهما فاذا لم يكن قرينة على ذلك حالية او مقالية فلا
يجوز ذلك بمجرّد انّه جمع بين الدليلين فلا يكون عملا بكلام الشارع لا بحقيقته ولا بمجازه امّا الحقيقة

امّا الحقيقة فظاهر وامّا المجاز فلانّ المجاز هو المعنى الذي افهمه القرينة وهو مسبوق بوجود القرينة
والعلم بها ومجرّد احتمال وجود قرينة توجب فهم المخاطبين لمثل فهمهم كذلك لا يجوز الحكم بارادة
ذلك ولا يورث الظنّ بارادة ذلك فهذا ممّا لا يمكن فيه الجمع والعمل بالدليلين ولابدّ من التخيير
بعد اليأس عن الترجيح مع انّ هذا ليس عملا بالدليلين بل هو ذكر احتمال في معنى الدليل فالتحقيق
في جواب حجّة الخصم منع كون المفهوم اضعف من العام المنطوق مطلقا سيّما مع غلبة تخصيص العمومات
وشيوعه ومع التساوي فيحمل العام على الخاص للمحض الجمع بين الدليلين حتّى يقال يرد عليه انّه لا دليل
عليه كما بيّنا بل لانّ اجتماعهما مع تساويهما قرينة لارادة ذلك في العرف سيّما مع غلبة التخصيص
وشيوعه وامّا ما يأتي من الرجوع الى مراتب الظنّ باعتبار المراد فحيثما حصل من المفهوم ظنّ اقوى من العام
فيخصّص به والّا فلا فهو خروج عن طريقة ارباب الظنّ ورجوع الى القرائن ومحطّ نظر الاصولي هو ملاحظة
المقام خاليا من القرائن والأخذ الالتفات الى المرجّحات الخارجية فيعتبر ذلك في ارجاع التأويل
الى احد الدليلين دون الآخر مع ثبوتها في احدهما او بهما معا مع التساوي والامكان او التخيير بينهما
ايضا فنقول مع كون الخاص اقوى فلا اشكال في ترجيح الخاص وارجاع العام اليه واخراجه عن حقيقته
وامّا مع كون العام اقوى فلا يجوز اذا كان العام اقوى من جهة الاعتضاد او كان المفهوم ضعيفا من
جهة خصوص المقام وامّا مع التساوي فالمرجّح للتخصيص هو شيوع التخصيص وكونه جزءا من سائر المجازات
لاجل ما ذكروه في تعارض الاحوال من انّ الغفلة عنه لا يوجب ترك المراد ربّما بخلاف سائر المجازات
فليس الاعتماد في التخصيص بمحض انّه جمع بين الدليلين كما ظنّه بعض المحقّقين لامكان ذلك بابقاء العام
على حقيقته وتأويل الخاص بمجاز آخر فالاعتماد هنا ايضا على الترجيح فمع وجود المرجّح في احد الطرفين وموافقته
لمحاورة اهل اللسان من مراعاة شرائط المجاز لا يوجب التجوّز في الطرف الآخر فيرجع مآل الكلام جملة
الى ما يترجّح في النظر ويحصل به الظنّ في الامارتين بعد ملاحظة قواعد اللفظ وفهم المعاني فهذا ايضا يرجع
الى ملاحظة التراجيح وبعد العجز عنه يرجع الى التخيير او التوقّف ففي التخصيص والتقييد وامثالهما ايضا في
الحقيقة يرجع الى الاثبات والاسقاط الّا انّ في ذلك اثبات البعض واسقاط البعض وفيما لا يمكن
الجمع اسقاط الكلّ واثبات الكلّ مع انّ القول بانّ التخصيص فيما نحن فيه عمل بالدليلين مشكل بل هو الغاء
احدهما واعمال الآخر فانّ التخالف انّما هو في بعض مدلول العام ونفس الخاص ولا ريب انّ مع العمل
بالخاص يلغى ذلك البعض وان لوحظ مجموع مدلول اللفظ في الجانبين فلا يكفي انّ المفهوم ايضا ليس تمام
مدلول اللفظ بل بعضه كما اشار اليه بعض الاعلام فلا مناص عن ملاحظة المرجّحات في الكلّ عند نفي
العمل بالدليلين معا في الجملة وفي طرح احدهما ويشهد به اطلاق الاخبار الواردة في علاج الاخبار
المختلفة وسيجيء تمام الكلام في آخر الكتاب ان شاء الله ولنذكر المقام في ضابطة الجمع والترجيح انّ
التخالف الحاصل بين الدليلين يتسبّب لان يكون العمل باحدهما تركا لظاهر الآخر وحقيقته او تركا
لظاهرهما معا ومع ترك الظاهر امّا يحصل قرينة على ارادة خلاف الظاهر من نفس المتعارضين او الخارج
فبذلك يندرج في الدلالة المجازية المتعارفة ويكون هذا ايضا كذا الاصل مع القرينة من جملة الظواهر
او لا يحصل ومع ذلك فامّا يمكن تأويل هناك بمعنى احتمال نزّل عليه المخالف ولو لم يكن ظاهرا اولا
يمكن فنقول ان اراد القوم من قولهم الجمع مهما امكن اولى من الطرح انّه لا يجوز ردّ كلام الشارع
ولو بحمله على محمل صحيح يناسب سائر كلماته وان كان بعيدا او لم نجعله حكما شرعيا دفعا للزوم التناقض

كما فعله الشيخ في بعض دعاه الى ذلك كما ذكره في اول الكتاب فلا قابلية فيه الا انه لا يدل الدليل
على وجوبه مع ان الظاهر ان لفظ الاولى في كلامهم بمعنى الوجوب كما في قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى
ببعض وان ارادوا انه يجب تنزيل المتخالفين على احتمالين بحيث لا يوجب طرحهما ويكون ذلك
مستندا شرعيا ودليلا في جميع الموارد حتى في معنى مجازي لم يظهر له قرينة في نفس المتعارضين ولا في الخارج
بل لمحض احتمال عقلي لرفع التناقض فلا دليل على جواز ذلك فضلا عن وجوبه وجعله مستندا شرعيا فانه
يؤول الى الخروج عن كلام الشارع راسا في العمل باحدهما عمل بالعلاقة في الجملة فلا بد ان يكون مراد القوم من
الاولوية اما مطلق الرجحان او الوجوب فيما يمكن جمع يوافق طريقة متفاهم اهل اللسان كالتخصيص
وغيره ويكون غيره داخلا في غير الممكن فالمراد من الامكان ما يتم الامكان بملاحظة العرف ثم ان مجرد
ظهور القرينة من نفس المتعارضين او غيرهما على مجازية احدهما او كليهما لا يوجب الذهاب الى الاعتماد
عليها واعمالهما الا اذا لم يوجب ترجيح المرجوح فان حمل اللفظ على المجاز في الحقيقة خروج عن مقتضى الدليل
لدليل آخر وهو لا يصح الا اذا ساويا او ترجح المجاز لقرينة على مقتضى الحقيقة اللفظية فلا بد من ملاحظة
الترجيحات في مقام الارجاع ايضا كما تراهم يعتبرون ذلك في القانون الآتي وغيره ايضا وبظهر
بذلك ضعف ما ذكره العضدي وغيره من لزوم الجمع بين الدليلين وان كان بارجاع الاقوى الى الاضعف
واما ظاهر كلام ابن الجمهور فيمنع ما ادعاه من الاجماع بظاهره اذ عندنا ما هو اقوى في العمل من ذلك الاجماع
المنقول من دلالة العقل على قبح ترجيح المرجوح على الراجح مع ان الرواية صريحة في ارادة المتناقضين
الذين لا يمكن الجمع بينهما وسؤال الراوي فيها انما هو فيهما والتبليس مخصصا للجواب ولا يمنع الرجوع تخصيص الكتاب بخبر الواحد
في غير المتناقضين ايضا الى المرجحات **قانون** لا ريب في جواز تخصيص الكتاب بالكتاب ولا بالاجماع
ولا بالخبر المتواتر ووجهها ظاهر واختلفوا في جوازه بخبر الواحد على اقوال **ثالثها** التفصيل فيجوز ان خص
قبله بدليل قطعي **ورابعها** التفصيل ايضا بتخصيصه بما خص قبله بمنفصل قطعيا كان او ظنيا **وخامسها** التوقف
وقد ينسب الى المحقق نظرا الى انه قال الدليل على العمل بخبر الواحد هو الاجماع على استعماله فيما لم يوجد عليه
دلالة ومع وجود دلالة القرآنية يسقط وجوب العمل به وهذا ليس معنى التوقف بل هو نفي للتخصيص
كما لا يخفى والاظهر الجواز كما هو مذهب كثير من المحققين واحتجوا عليه بانهما دليلان تعارضا فاعمالهما
ولو من وجه اولى ولا ريب ان ذلك لا يحصل الا مع العمل بالخاص اذ لو عمل بالعام يبطل الخاص
ويلغى بالمرة وبعد ما حققناه لك سابقا يظهر ما فيه لان العام كما انه يخرج عن حقيقته بالتخصيص بسبب
كونه مجازا ح ومع ذلك فنقول انه قد عمل به فكذلك الخاص ان اريد به معنى المجازي ايضا بحيث
لا يوجب ترك ظاهر العام وحقيقته فمحض كونه جمعا بين الدليلين لا يوجب العدول بالتخصيص مع
ما عرفت من انه ليس جمعا بين الدليلين بل هو الغاء لاحدهما اذ المعارضة انما هو بين ما دل عليه
العام من افراد الخاص ونفس الخاص وهو ملغى باجمعه ح فلا بد من بيان وجه التخصيص واختياره والاولى
ان يقال دليلان تعارضا تساويا واحدهما عام والآخر خاص وفهم العرف وشيوع التخصيص وكونه
اقل تسلطا على المخالفة المراد في نفس الامر كلها مرجحة لاختيار تخصيص العام بالخاص واما وجه التساوي
فستعرف احتج المانع بان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والظني لا يعارض القطع لعدم مقاومته
فيلغى وبان التخصيص به لو جاز لجاز النسخ وهو باطل اما الملازمة فلانه تخصيص في الازمان فهو من افراد
التخصيص او ان العلة في التخصيص هو اولوية تخصيص العام من الغاء الخاص وهو موجود في النسخ واما بطلان

٨٤

واما بطلان التالي فبالاتفاق والجواب عن الاول ان الكتاب وان كان قطعي الصدور لكنه ظني
الدلالة وخاص الخبر وان كان ظني الصدور لكنه قطعي الدلالة فصار لكل قوة من وجه فتساويا وتعا
رضا فوجب الجمع بينهما كما ذكرناه **وانت خبير** بان الخاص ايضا ليس لقطعي الدلالة سيما اذا كان
عاما بالنسبة الى ما تحته لاحتمال مجاز آخر غير التخصيص من انواع المجاز مضافا الى احتمال التخصيص فيما كان
عاما ايضا نعم هو نص بالاضافة الى العام وقطعي بهذا المعنى وهو لا يستلزم قطعيته مطلقا وقد مر توضيح
ذلك في مبحث المفهوم والمنطوق فالتحقيق في الجواب هو انهما ظنيان تعارضا وتساويا ولاجل
ان التخصيص ارجح انواع المجاز في الفهم العرفي رجحنا التخصيص واما التساوي فلان المعتبر في الاستدلال
هو اللفظ من حيث الدلالة لا من حيث هو والذي نقطع بصدوره هو لفظ العام واما ان المراد
منه هل هو معناه الحقيقي ام لا فهو غير مقطوع به فالذي هو قطعي الصدور هو لفظ العام لا الحكم عليه بعنوان
العموم فكون الحكم على العموم مراد الشارع مظنون وكذلك الحكم في الخاص على الخصوص مظنون والقول
بان الخطاب بما له ظاهر وارادة غيره قبيح فيثبت وجوب العمل بظاهر القرآن مع قطعية المخاطب به
انما يتم بالنسبة الى من يوجه الخطاب والخطابات الشفاهية وما في منزلتها مخصوصة بالحاضرين كما تقدم
وربما كانت مقترنة بقرائن تخرجها من الظاهر وقد اختفى علينا كما ظهر في مواضع كثيرة ووجوده في غير ما
ظهر ايضا محتمل فلم يبق القطع بالمراد فيما لم يظهر وخبر الواحد المخالف لظاهره يمكن ان يكون من جملة تلك
القرائن وعدم اقتران القرينة باللفظ لا يوجب تأخير البيان عن وقت الحاجة اذ ربما كانت مقترنة
بها من جهة الحال لا من جهة المقال او كانت مقترنة بالقول منفصلة عن ظاهر القرآن او لم يكن مقترنة
ولم يكن ح وقت الحاجة ونحو ذلك وشراكتنا للحاضرين في التكليف انما هو فيما علم المراد منها او ظن
فاذا لم يمكن العلم بالمراد وان تكليف الحاضرين اي شيء كان فلا ريب في الاكتفاء بما ظن انه مراد
فانسد العلم وبما ذكرنا يظهر النقض بحصول العلم بدلول الخبر الواحد ايضا لكونه خطابا بما له ظاهر لمخاطبه
فيحصل من ذلك قوة اخرى في الخبر ايضا مع ان جواز العمل بظاهر الكتاب من المسائل الاجتهادية
قد خالف فيه الاخباريون والتمسك في حجيته واثبات جواز العمل به بالاخبار يحتاج الى دفع الاخبار
المعارضة وبالاجماع مدفوع بمنعه في موضع النزاع فظهر بطلان كلام المحقق ايضا بالمعارضة بالقلب
فلنا ان الاجماع لم يعلم انعقاده على جواز العمل بخبر الواحد فيما كان هناك عام من الكتاب فلم يعلم
انعقاد الاجماع على حجية ظاهر الكتاب وعامه فيما يثبت من الاخبار الخاصة ما يعارضه سيما وقد
يقولون بجواز التخصيص جماعة كثيرون وعدم الاعتناء بمخالفتهم مشكل مع ان في كون العام حقيقة
في العموم كلام وهو ايضا من المسائل الاجتهادية وقد مر وكذلك العام المخصص بل سد باب التخصيص
الكتاب بخبر الواحد يوجب المنع عن العمل بخبر الواحد اذ قل ما وجد خبر لم يكن مخالفا لظاهر من عمومات
الكتاب فلا اقل من مخالفته لاصل البراءة الثابتة بنص الكتاب مثل لا يكلف الله نفسا الا وسعها
ما آتيها ونحو ذلك مضافا الى ما يظهر من تتبع احوال السلف من العلماء والصحابة والتابعين كما اشار
اليه بعض الافاضل **وبالجملة** مع ملاحظة ما ذكرنا واضعاف ما ذكرنا مما لم نذكر من المضعفات لظاهر
الكتاب لا يبقى الا مجرد دعوى حصول الظن من ظاهر الكتاب بمراد الله تعالى ولا ريب ان خبر الواحد
الجامع لشرائط العمل ايضا يورث ذلك الظن فان قلت ان الاخبار الكثيرة وردت بان
الخبر المخالف لكتاب الله يوجب طرحه وضربه على الجدار ونحو ذلك فكيف يصح الخروج عن ظاهر الكتاب

بخبر الواحد قلت تلك الاخبار مختلفة متعارضة بمثلها او باقوى منها من تقديم العرض على مذاهب العامة و
الاخذ بما خالفهم ونحو ذلك فهي على اطلاقها غير معمول بها مع ان الظاهر من المخالفة هو رفع حكم الكتاب كليا وان
كان يتحقق بسلب البعض ايضا سلمنا لكنها مخصصة بذلك لمعارضتها بما اقوى منه من الادلة الدالة على حجية
الخبر الواحد مطلقا وما دل على جواز تخصيص الكتاب به من الادلة ايضا اذ قد عرفت ان الخاص انما يقدم على
العام مع المقاومة مع ان من جملة ادلة حجية خبر الواحد هو قوله ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وآية النفر
وما آتيكم الرسول فخذوه والعمل بهذه الاخبار يوجب تخصيصها وهو كر على ما فرت منه ومما ذكرنا يظهر بطلان
ما قيل في هذا المقام ايضا من ان تخصيص الكتاب بخبر الواحد يستلزم تخصيص ادلة خبر الواحد لهذه الاخبار فيلزم
عدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لان ما يستلزم ثبوته [illegible] انتفائه فهو باطل وذلك لما عرفت من
ضعف الاستدلال بهذه الاخبار فالقول بتخصيص الكتاب بخبر الواحد مخصوص بغير هذه الاخبار في المخالفة
الخاصة فانها مهجورة او مخصوصة بصورة المناقضة والمنافات رأسا واما الجواب عن الثاني ففي الشق الاول
من الترديد بانه اسلم من التخصيص الذي ندعيه هو الفرد الاخر من معنى التخصيص في الافراد لا جميع افراده او باشملها
وعن الشق الثاني فبابداء الفارق بالاجماع المدعى في النسخ اولا وبان التخصيص اغلب والنسخ وارح
من النسخ بكمال وضوح ندرته وغلبة التخصيص وقد يتمسك في ابداء الفرق بان التخصيص اهون من ا
النسخ لانه دفع لبعض المدلول قبل العمل به والنسخ رفع للمدلول المعمول عليه وقد يوجه ذلك بان حدوث
الحادث محتاج الى العلة ويكفي في بقائه علة الوجود فدفع حصوله بسبب عدم ثبوت علته اسهل من
رفع ما ثبت لعدم احتياجه في الثبوت الى علة اخرى وهو مع انه لا معنى له في احكام الله تع وافعاله ولا
يصعب عليه شيء ابدا وانه موقوف على اثبات عدم احتياج البقاء الى المؤثر الجديد وهو ممنوع و
ان حصول ما لم يكن في الواقع واي ربما ليس باقل من بقاء ما ثبت فهو مردود بانه لا يرجع الى محصل اذ الاشكال
في ان الخاص الخبر اذا ورد مع عام الكتاب فهل يقتضي معاملة اهل اللسان في فهم الالفاظ حمله على النسخ او
التخصيص وايهما ارجح وكون احدهما اصعب في نفس الامر عن الآخر مع ان عدم اقليته بالنسبة الى الاخر
لا يوجب فهمه من اللفظ وحمله عليه نعم خصوص شيوع التخصيص وارجحيته يوجب ترجيحه فيبطل القول بعدم الفرق
بذلك وربما يفرق في باب الفرق بين النسخ والتخصيص بان في النسخ يراد دلالة اللفظ على جميع الازمنة وان
لم يكن وقوع المدلول مرادا بخلاف التخصيص فانه لا يراد منه الا البعض اولا فظهر بذلك انه لا رفع في
التخصيص اصلا بخلاف النسخ وان فيه رفعا في الجملة وفيه ان ذلك تحكم من قائله فان امكان ارادة الدلالة
في العام ووجود المصلحة في ذلك ايضا قائمة ان اريد مجرد الامكان وان اريد الفعلية في النسخ دون
التخصيص فهو ايضا ممنوع لامكان ان يكون المراد في النسخ ايضا الحكم في بعض الازمان مجازا ولكن
تأخر بيانه فالفرق بذلك مشكل احتج المفصلون بما يرجع حاصله بعد التحرير الى ان الخاص ظني والعام قطعي
فلا يقاومه الا مع ظهور ضعف فيه وذلك عند الفرقة الاولى بان يخصص مرة بدليل قطعي وعند الفرقة
الثانية بان يخصص بمخصص منفصل وذلك لان العام عند الفرقة الاولى يصير بذلك مجازا في الباقي وعند الفرقة
الثانية يصير بذلك الدلالة المجازية اضعف من الدلالة الحقيقية كما يجيء في باب التراجيح وجوابه يظهر مما مر
[illegible] ان كانت في المتن لا في الدلالة والتخصيص انما يقع في الدلالة فلا نسلم قطعية المتن و
حجة المتوقف تعادم الادلة الطرفين وعدم المرجح وجوابه انا قد بينا ثبات المرجح قانون اذا ورد عام و
خاص متنافيا الظاهر فاما ان يعلم تاريخهما بالاقتران او تقدم الخاص او تقدم العام او يجهل تاريخهما

[ورود العام والخاص المتنافي الظاهر]

تاريخهما وان كان بجهالة تاريخ احدهما فهذه اقسام اربعة فاعلم ان مراد الاصوليين بالعام والخاص
في هذا المبحث هو العام والخاص المطلقان فان العامين من وجه لا يمكن ان يكونا موضوعين لهذا ا
المبحث لانه لا يقال لهما العام والخاص على الاطلاق بل هما عامان من وجه وخاصان من وجه ولان
الادلة المذكورة في هذا المبحث لا ينطبق الا على الاول كما لا يخفى على من تأملها فقد تريهم يجعلون في
طي هذه الادلة الخاص بيانا للعام ويتفرعون الكلام فيه على جواز تأخير البيان وهو لا يتم في الثاني
اذ كل منهما متصف بما اتصف به الآخر من استعداد البيانية والمبينية وصيرورة احدهما بيانا للآخر
في بعض الاوقات وتخصيصه للآخر ليس بذاته بل انما بضميمة المرجحات الخارجية التي قدمته على الآخر
وايضا قولهم في الصورة الآتية بني العام على الخاص اتفاقا او على الاقوى او نحو ذلك لا يجري في الثاني
اذ لو اريد من بناء العام على الخاص في الثالث بناء كل منهما على الآخر فيلزم تساقطهما جميعا وبطلانهما رأسا
كما لا يخفى وان اريد بناء واحد منهما على الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح ولا مرجح في انفسهما كما هو المفروض
اي مع حيث محض العموم والخصوص والاعتماد على المرجحات الخارجية ليس من جهة بناء العام على الخاص
بل من جهة ترجيح احدهما على الآخر في مادة التعارض وبالجملة المعارضة بين العامين بالمعنى الثاني مثل
المعارضة بين المتناقضين لا بد فيه من ملاحظة المرجحات الخارجية في التخصيص يعني بعد ملاحظة المقا
ومة ونفي رجحان احدهما على الآخر اولا لاشتراك هذا المعنى بين المعنيين وقد غفل بعض الاعاظم
هنا وعمم البحث واستشهد ببعض الشواهد التي لا تشهد له بشيء ومنشأ اختلاط الامر عليه اختلاط مباحث
التخصيص ومبحث كيفية بناء العام على الخاص في بعض الكتب الاصولية وانت خبير بانهما مقامان متغايران
فصل بينهما في كثير من كتب الاصول فمن الشواهد الذي ذكره ان محقق الاصوليين استدلوا في هذه المسئلة على
جواز تخصيص الكتاب بالكتاب بآيتي عدة الحامل والمتوفى عنها زوجها مع ان بينهما عموم من وجه وفيه
ما لا يخفى اذ ذكر ذلك ابن الحاجب ومن تبعه في مقام بيان جواز تخصيص الكتاب بالكتاب وكلامهم هذا
في مقام الرد على الظاهرية حيث منعوا ذلك محتجين بقوله تع لتبين للناس ما نزل اليهم والتخصيص بيان
فيجب ان يكون بالسنة فاجابوا ذلك بالمعارضة لقوله تع في صفة القرآن تبيانا لكل شيء وبان
معنى البيان منه تلاوته للآية المخصصة وبان بيانه مختص بالمتشابه ومع وجود المخصص من الكتاب لا
اشتباه و[illegible] دفع كلام الظاهرية بمحض اثبات مطلق التخصيص وان كان بمعاونة المرجح الخارجي واطلاق
التخصيص على قصر احد العامين من وجه على بعض افراده بسبب العام الآخر لا يوجب كون مطلق البحث
في بناء العام على الخاص بقول مطلق اعم من المقامين كما لا يخفى هذا على مذهب العامة واما الامامية
فلما كان مذهبهم اعتبار ابعد الاجلين فيجمعون بين الآيتين على غير صورة التخصيص المصطلح بان المراد
المتوفى عنها زوجها تتربص اربعة اشهر وعشرا الا اذا كانت حاملا ولم تضع حملها بعد فتصبر حتى تضع
الحمل الا اذا كان متوفى عنها زوجها ولم تبلغ مدة وضعه اربعة اشهر وعشرا فتصبر بعد الوضع حتى
تتم الشهور وهذا ليس معنى التخصيص المصطلح كما لا يخفى على المتدبر البصير والذي ادعاهم الى ذلك اجماعهم و
اخبارهم المستفيضة مع ان الظاهر من آية اولات الاحمال المطلقات فلا تعارض واما العامة فبنوا
امرهم في ذلك اولا على ترجيح عموم آية واولات الاحمال بسبب دلالة اللفظ وافرادها بالحكمة وغير
ذلك ثم خصصوا بها الآية الاخرى وتمام الكلام فيها في الفروع مع ان تمسك ابن الحاجب ونظرائه
لا يصير حجة على احد واما المحققون منا فمسلك العلامة في التهذيب وغيره فقد سلكوا الجواز تخصيص الكتاب

بالكتاب بآية القرء وادلات الاحكام وكلامهم هذا ظاهر في العام والخاص المطلقين فان الظاهر من آية ادلات الاحكام المطلقات وهي اخص من آية ذوات القرء مطلق ومنه انه استشهد بكلام صاحب المعالم ره في حواشيه على كتابه وسيجئ الاشارة اليه والى انه لا دلالة فيها على المطلوب بوجه وبالجملة لا مسرح لجعل موضوع هذا القانون القدر المشترك بينهما بوجه فلنرجع الى تفصيل الكلام في الاقسام الاربعة ونقول القسم الاول وهو ما علم اقترانهما وهو قد يتصور في القولين القولية او الفعليين مع اختلاف ادة القولين المتصلين من دون تراخ ايضا ان جعلنا المقارنة اعم من الحقيقة وحكى فيه بناء العام على الخاص من دون نقل خلاف الا عن بعض الحنفية فقالوا ان حكم المقارنة والجهل بالتاريخ واحد وهو ثبوت حكم التعارض في قدر ما تنافيا ولانه فيرجع الى المرجحات الخارجية وهذا قولهم في المقارنة الحقيقية دون القولين المتصلين عرفا فالخاص المتأخر مخصص عندهم فيهما والعام المتأخر ناسخ لنا ما مر مرارا من الفهم العرفي والرجحان الناشي من الامرين والشيوع والغلبة واحتمال التجوز في الخاص مرجوح بالنسبة اليه وقد يستشكل بان الاخبار وردت في تقديم ما هو مخالف العامة او ما هو موافق الكتاب ونحو ذلك وهو يقتضي تقديم العام لو كان هو الموافق للكتاب او المخالف للعامة ونحو ذلك وفيه ان المبحث منعقد لملاحظة العام والخاص من حيث العموم والخصوص لا بالنظر الى المرجحات الخارجية اذ قد يصير التجوز في الخاص اولى من التخصيص في العام من جهة مرجح خارجي وهو خارج عن المتنازع فيه ومما ظهر لك من اتفاق العلماء الا من شذ منهم على بناء العام على الخاص في صورة الاقتران من جهة محض العموم والخصوص يتضح لك بطلان تعميم المبحث بحيث يشمل العام والخاص من وجه لما ذكرنا سابقا القسم الثاني وهو ما علم تقدم العام وتراخي زمان صدور الكلام المشتمل على الخاص فاما ان يكون ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام فيكون ناسخا لا تخصيصا للزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة وقد يستشكل ذلك في اخبارنا المروية عن ائمتنا ع فانه اذا كان الخاص في كلامهم فيلزم وقوع النسخ بعد النبي ص وهو باطل لانقطاع الوحي بعده وبهذا يظهر اشكال آخر اورده بعضهم ايضا وهو انه يلزم عدم جواز العمل باخبار الآحاد المخصصة للكتاب او الاخبار النبوية ربما للزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة والاول مدفوع بان لزوم النسخ انما هو اذا علم ان هذا البيان والتخصيص كان من الرسول ص بعد حضور وقت العمل لا لمجرد تراخي رواية الامام ع من حيث هي عن زمان العام فان الائمة ع حاكون عن النبي ص لا مشرعون للشريعة فلا بد من لزوم الحكم بالنسخ من اثبات ان الخاص من حيث انه هو ناسخ متأخر عن زمان العمل بالعام وهو غير معلوم بل خلافه معلوم لاتفاقهم ظاهرا على ان الاحكام الكلية بعد الرسول ص باقية الى يوم القيمة وان لم يمتنع عقلا ان النبي ص اخبر خلفائه بان الحكم الفلاني باق بعدي الى زمان الفلاني ثم ينسخ فعليكم باجرائه الى ذلك الحين واخفاء غايته ثم بيان الغاية عند انتهاء المدة وبذلك ظهر الجواب عن اشكال لزوم التأخير البيان ايضا والحاصل ان الائمة ع كانوا يظهرون ما وصل اليهم عن النبي ص وينشرون ما وقع في زمانه ويبينون ما اراد الله تعالى في كتابه وما اراده النبي ص من سنته فحالهم مع الائمة كحال الفقيه مع مقلديه وقد اشار الى بعض ما ذكرنا الفاضل المدقق الشيرواني في حاشيته الفارسية على المعالم فعلى هذا لو فرض ان احد الرواة سمع العام من امامه وتأخر سماع الخاص عنه عن زمان حضور وقت العمل به من دون مانع ومن دون عذر ظاهر فلا بد ان يكون ظهور كونه مكلفا بالعام الى ذلك الحين من جهة اخرى غير النسخ مثل التقية

لتقية او ضرورة او غير ذلك علمها الامام ولم يعلم الراوي ولا يلزم بمجرد ذلك القول بالنسخ حتى يلزم المحذور فتأخير البيان الزمان ونهايته ايضا قد يكون من غير جهة النسخ فليفهم ذلك وان كان ورود الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام فالاقوى كونه مخصصا لجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب كما سنحققه واما من لا يقول بجوازه فاما ان يجعله ناسخا ان قال بجواز النسخ قبل حضور وقت العمل او يجعله كالمتعارضين ويرجع الى المرجحات الخارجية ان لم يقل بجوازه القسم الثالث وهو ما علم تقدم الخاص فالاقوى وفاقا لاكثر المحققين ان العام يبنى على الخاص وذهب جماعة منهم السيد ره والشيخ الى كونه ناسخا للخاص لنا رجحان التخصيص بما مر وترجيح الراجح واجب واستدل ايضا بان فيه الجمع بين الدليلين في الجملة فلو عمل بالعام لزم الغاء الخاص ان ورد العام قبل حضور وقت العمل به ونسخه ان كان بعده والتخصيص اولى منهما وفيه ان مجرد الجمع لا يصير دليلا على اختيار التخصيص لامكانه بغيره بان يرتكب التجوز في جانب الخاص فلا بد من ذكر مرجح التخصيص ووجه اختياره على غيره وقد عرفت ان التخصيص الذي ثبت رجحانه هو التخصيص في افراد العام لا في ازمانه فلا ينافي ما ذكرنا كون النسخ نوعا من التخصيص ايضا واستدل ايضا بانا لو لم نخصص العام والغينا الخاص لزم ابطال القطعي بالظني وهو باطل بالضرورة بيان الملازمة ان دلالة الخاص على مدلوله قطعي ودلالة العام محتمل لجواز ان يراد به الخاص ويرجع هذا الاستدلال الى الترجيح من جهة قوة الدلالة بسبب النصوصية وان لم يكن قطعيا في معناه كما اشرنا اليه مرارا ولا بأس به وترك صاحب المعالم ره الاستدلال به وقال في الحاشية انما عدلنا عنه في الاصل لانه لا يتم الا في بعض صور المعارضة وهو ما يكون فيه الخاص خاليا من جهة عموم ليكون قطعي الدلالة اذ لو كان له عموم من جهة اخرى لم يكن قطعيا فتدبر انتهى والظاهر انه اراد مما يكون فيه الخاص خاليا من جهة عموم ما كان جزئيا حقيقيا مثل المثال الذي سنذكره فان الخاص الكلي ايضا عام وظاهر في معناه لا قطعي وحسب الفاضل المدقق انه اراد بذلك ما كان الخاص اعم من وجه من العام وجعل ذلك شاهدا على دعواه من عموم محل النزاع بل جعله صريحا في ذلك وانت خبير بما فيه اما اولا فلانه لا وجه لجعل المعارضة بين العام والخاص المطلقين من بعض صور المعارضة مشعرا بقلته بل هو الاغلب واما ثانيا فلان مقتضى ذلك ان يكون الدليل الذي ذكره في الاصل من ان العمل بالعام يقتضي الغاء الخاص دون العكس جاريا في المقيس وهو مما لا مساغ له في العام والخاص من وجه لعدم الفرق بينهما فلنرجع الى الجواب عما اورده صاحب المعالم ره على الدليل ونقول ان عمومية الخاص لا تنافي نصوصيته وقطعيته بالنسبة الى فرد ما من الخاص بخلاف العام فانه لا قطع فيه الا على دلالته على فرد ما من العام مع ان احتمال التجوز في الجزئي الحقيقي ايضا قائم وكذا في الخاص والعام بالنسبة الى غير التخصيص من سائر المجازات فالمراد بالقطعية ههنا قطعية ارادة فرد ما منه بعد فرض ان المراد هو المدلول الحقيقي في الجملة فلا وجه لترك هذا الدليل في مقام الاستدلال احتج القائل بالنسخ بوجوه الاول ان القول القائل اقتل زيدا ثم لا تقتلوا المشركين بمثابة ان تقول لا تقتل زيدا ولا عمرا ولا بكرا الى آخر الافراد ولا شك ان هذا ناسخ فكذا ما هو بمثابته وجوابه المنع عن التساوي فان التنصيص يمنع التخصيص بخلاف ما اذا كان بلفظ العام واحتماله غير التخصيص من النسخ وغيره مرجوح كما مر مرارا فتعين التخصيص والثاني ان المخصص للعام بيان فكيف يتقدم عليه وجوابه ان المتقدم ذات البيان واما وصف البيانية فهو متأخر وما قيل ان وصف البيانية ح مقارن للعام فهو وهم لان وصف البيانية من حيث انه يتوقف على تقدم ما يحتاج الى البيان وكيف كان فالبيان بوصف

البيانية متأخر عما يحتاج الى البيان طبعا وان تقدم عليه وضعا من حيث الذات **القسم الرابع** وهو
ما جهل التاريخ والمعروف من مذهب الاصحاب العمل بالخاص وهو الاقوى لانه لا يخرج عن احد الاقسام
السابقة وقد عرفت في الكل رجحان تقديم الخاص اما من جهة كونه ناسخا لوروده بعد حضور وقت العمل بالعام
او لكونه مخصصا كما مر مفصلا ثم ان الكلام في هذه المقامات اذا كان الخاص مما يجوز نسخ العام به واضح وكذلك
فيما لا يجوز مع العلم بالتاريخ ويظهر الحال في الترجيح مما مر في مباحث السابقة ومما يجيء في مبحث النسخ فاطلاق
الكلام في هذه المقامات انما هو بالنظر الى ملاحظة تقديم كل من العام والخاص على الآخر من حيث العموم والخصوص
والا فيشكل الامر فيما يتفاوت الحال فيه من جهة النسخ والتخصيص في صورة جهل التاريخ فقد يجوز التخصيص
دون النسخ كما لو كان العام من الكتاب او السنة المتواترة والخاص من اخبار الآحاد وجهل التاريخ فالقول
بتقديم العمل بالخاص مطلقا يستلزم تجويزه في صورة ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام في نفس الامر
ايضا فيشكل الحكم بتقديم الخاص في صورة الجهل بالتاريخ بقول مطلق وربما يجاب عن هذا الاشكال في الصورة
المفروضة بان الاصل عدم تحقق شرط النسخ وهو حضور وقت العمل فينتفي المشروط فيتعين التخصيص وهو معارض
بان الاصل عدم تحقق شرط التخصيص ايضا فان تحققه في نفس الامر ايضا مشروط بورود الخاص قبل حضور وقت
العمل وما قيل ان الاصل تأخر الحادث وهو يقتضي ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام فهو معارض بان
حضور وقت العمل ايضا حادث والاصل تأخره فالتحقيق في الجواب ان اريد تعميم القول بتقديم العمل
بالخاص في صورة جهل التاريخ مع كون الخاص مما لا يجوز نسخ العام القطعي به ان يقال ان شيوع التخصيص
وغلبته ومرجحاته المتقدمة يقتضي ترجيح التخصيص بمعنى ان الراجح في النظر حصول ما يستلزم التخصيص في نفس
الامر لا النسخ بمعنى ان الظاهر ان الخاص ورد قبل حضور وقت العمل ليثبت التخصيص الحاقا للشيء بالاعم
الاغلب واتباعا لمرجحات التخصيص واما من يقول بترجيح النسخ على التخصيص فيما لو فرض تقدم الخاص على العام
كما نقلناه عن الشيخ والسيد ره فهو ايضا يتوقف في مجهول التاريخ لدوران الخاص بين كونه مخصصا او منسوخا
ويظهر جوابه مما مر ثم ان ثمرة هذا الاشكال واثره ذلك في اخبار الائمة ع غير ظاهرة لعدم ورود المنسوخ في
كلامهم ع كما اشرنا سابقا ولا الناسخ من حيث انه ناسخ بل ما يؤثر عنهم انما هو حكاية ما علم من سنة النبي ص
ومعاملاته وبياناته في الكتاب والسنة نعم هم ع ربما يقولون هذه الآية نسخت بهذه الآية وامثال ذلك
فلو ثبت باخبارهم شيء فانما يثبت بها حال ما وقع في زمن الرسول واما الاخبار النبوية فعندنا قليلة جدا
واما الكتاب فقد ادعى السيد ره ان تاريخ نزول الآية مضبوط لا اختلاف فيه وذلك في الجميع محل نظر

باب المطلق والمقيد

الباب الرابع في المطلق والمقيد **قانون** المطلق على ما عرفه اكثر الاصوليين هو ما دل على شايع
في جنسه اي على حصة محتملة الصدق على حصص كثيرة مندرجة تحت جنس ذلك الحصة وهو المفهوم الكلي الذي
يصدق على هذه الحصة وعلى غيرها من الحصص فيدخل فيه المعهود الذهني ويخرج منه العام والجزئي الحقيقي
والمعهود الخارجي وهذا التعريف يصدق على النكرة ويظهر من جماعة منهم ان ما يراد به الماهية لا بشرط منهم الشهيد
الثاني في تمهيد القواعد حيث قال في مقام الفرق بين المطلق والعام ان الظاهر هو الماهية لا بشرط شيء و
العام هو الماهية بشرط الكثرة المستغرقة وصرح بعضهم بالفرق بين المطلق والنكرة وقد بينا ما عندنا في
ذلك في مبحث العام والخاص وان التحقيق امكان الاعتبارين وصحة الجمع بين التعريفين بملاحظة الحيثيات
فراجع ذلك المقام واما ما ذكره بعضهم في وجه جعل المطلق حصة من الجنس لا نفس الحقيقة من ان الاحكام انما
يتعلق بالافراد لا بالمفهومات فيظهر لك ما فيه مما حققناه في مبحث جواز تعلق التكاليف والاحكام

والاحكام بالطبايع نعم نقول ان البيع مثلا في قوله تعالى احل الله البيع مطلق وبيع الغرر مقيد
وكذلك الماء في مثل خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء والماء القليل المفهوم من قوله ع اذا كان الماء
قدر كر لم ينجسه شيء وكذلك صم ولا تصم في السفر ونحو ذلك وعرفوا المقيد بما دل لا على شايع في جنسه فيدخل
فيه المعارف والعمومات ولهم تعريف آخر وهو ما اخرج عن شياع مثل رقبة مؤمنة والاصطلاح الشايع
بينهم هو ذلك وعلى هذا فالمطلق ما لم يخرج عن هذا الشياع والنسبة بينهما عموم من وجه لصدقهما على هذا الرجل
وصدق الاول على زيد دون الثاني والثاني على رقبة مؤمنة دون الاول وكذا بين المطلق بالمعنى
الاول والمقيد بالمعنى الثاني لصدقهما على رقبة مؤمنة والاول على رقبة دون الثاني والثاني على
هذا الرجل دون الاول اذا عرفت هذا **فاعلم** ان الاطلاق والتقييد يؤول من وجه الى التعميم والتخصيص
كما نشير اليه فجميع ما مر في احكام معارضة العام والخاص وتخصيص العام بالخاص والفرق بين الظني و
القطعي وعدمه واقسام معلومية التاريخ وجهالته وغير ذلك يجري هنا ايضا ونزيد هذا البحث بما نورده
وهو انه اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يختلف حكمهما بمعنى كون المحكوم به فيهما مختلفين وان لم يختلف
نفس الحكم الشرعي مثل اطعم يتيما واكس يتيما عالما او يتحد حكمهما مثل اطعم يتيما اطعم يتيما عالما واما على
الاول فلا يحمل المطلق على المقيد اجماعا الا عن الزيدية فعنه على ما نقل عنهم فحملوا اليد في آية التيمم
على اليد في آية الوضوء فقيدوها بالانتهاء الى المرفق لاتحاد الموجب وهو الحدث وهو باطل لانه يرجع الى
اثبات العلة والعمل بالقياس وفيه منع القياس اولا ومنع العلة ثانيا والمختار هو المختار للاكثر
سواء كانا امرين او نهيين او مختلفين وسواء كان موجبهما اي علة الحكم متحدا او مختلفا لعدم المقتضي
للجمع وامكان العمل بكل منهما رسالة الا فيما كان احدهما مستلزما لعدم الآخر مثل ان يقول ان ظاهرت
فاعتق رقبة ولا تملك رقبة كافرة فان العتق والملك وان كانا مختلفين لكن العتق موقوف
على الملك فالعتق يستلزم الملك بل عدم الملك ايضا يستلزم عدم العتق فيجب تقييد المطلق
بعدم الكفر فلا يجوز عتق الكافرة بل ولا يصح ايضا واما على الثاني فاما ان يتحد موجبهما او يختلف اما
الاول فاما ان يكون الحكمان مثبتين او منفيين او مختلفين فهذه اقسام ثلثة الاول مثل ان يقول
ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة ولا خلاف بينهم في وجوب العمل بالمقيد
اما من باب البيان او من باب النسخ والمختار انه من باب البيان سواء تقدم على المطلق او تأخر عنه
لكن بشرط عدم حضور وقت العمل اذا علم تقدم المطلق فيكون ناسخا ح فههنا مسئلتان **الاولى** وجوب
حمل المطلق على المقيد **الثانية** كونه بيانا لا ناسخا لنا على المقام الاول نظير ما مر في حمل العام على الخاص
لشيوع التقييد وشهرته ورجحانه وانفهامه في العرف فانه في الحقيقة ايضا نوع من التخصيص كما نشير اليه
واحتج الاكثرون بانه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق دون العكس وهذا
بنفسه لا يتم لامكان الاعتراض بان الجمع لا ينحصر في ذلك فلا بد من بيان الترجيح ولا يتم الا بما ذكرنا
واما سند هذا المنع فقد يقرر بوجوه **الاول** انه يمكن الجمع بينهما بحمل المقيد على الاستحباب بمعنى حمل الامر
في قوله اعتق رقبة مؤمنة مثلا على الاستحباب فيكون المؤمنة افضل افراد الواجب التخييري
والثاني ان يحمل الامر فيه على الوجوب التخييري بمعنى التخيير المصطلح لا التخيير المستفاد من العقل فيما لو كان
المأمور به كليا قابلا للكثرين فانه كان يستفاد من الامر بالمطلق بانضمام حكم العقل ايضا وفيهما انهما
مرجوحان بالنسبة الى ما ذكرنا لما ذكرنا سيما الاخير وقد يذب عنهما ايضا بان حمل الامر على الاستحباب مجاز